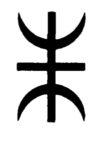


Джозеф Кемпбелл
МАСКИ БОГА
Изначальная
мифология
Том 1 (часть 1)

Джозеф Кемпбелл

МАСКИ БОГА
Изначальная мифология
том 1
(часть 1)

Касталия



2019

УДК 159.964
ББК 86.4

Джозеф Кемпбелл

МАСКИ БОГА. Изначальная мифология. Том 1 (часть 1) —
М: «Касталия», 2019. — 236 с.
ISBN 978-5-519-68390-6

Автор таких признанных книг, как «Тысячеликий герой» и «Сила мифа» рассматривает первобытные корни мифологии, изучая их в свете последних открытий в археологии, антропологии и психологии.

Содержание

ПРОЛОГ
К естественной истории богов и героев

I. Очертания новой науки

Сравнительное изучение мифологий всех народов мира вынуждает нас рассматривать историю культуры человечества как единое целое; ибо такие темы как похищение огня, потоп, царство мертвых, непорочное зачатие и возрождение героя известны по всему миру — они появляются повсюду в новых комбинациях, представляя собой при этом, подобно элементам калейдоскопа, всего несколько неизменных сюжетов. Более того, в то время как в сказках, рассказываемых ради развлечения, эти мифические темы принимаются легкомысленно — очевидно, в духе забавы — они появляются также и в религиозных контекстах, где воспринимаются не только как фактически верные, но даже как истинные откровения, живым свидетелем которых является вся культура, и из которых культура черпает свою энергию для духовного и светского влияния. Не известно ни одного человеческого общества, в котором подобные мифологические мотивы не были бы воспроизведены в литургии; истолкованы провидцами, поэтами, теологами, или философами; представлены в искусстве; возвеличены в песнях; и экстатически прожиты в жизнеутверждающих видениях. Действительно, хроника нашего биологического вида, начиная с самой ранней её страницы, была не просто отчетом о прогрессе человека, создающего инструменты, но — что более трагично — историей излияний полыхающих видений в умы пророков и историей попыток земных сообществ воплотить неземные заветы. Каждый народ получил свою собственную печать и свой знак сверхъестественного предназначения, сообщаемого своим героям и ежедневно подтверждаемого жизнями и переживаниями этих людей. И, хотя многие, кто преклоняется с закрытыми глазами в святилищах своей традиции, критически смотрят на чужие священнодействия и осуждают их, объективное и честное сопоставление сразу же выявляет то, что все они выстроены из материала единого фонда мифологических мотивов — по-разному отобранных, организованных, истолкованных и ритуализованных в соответствии с локальными нуждами, но чтимыми каждым человеком на земле.

Такой предстает захватывающая психологическая, а также историческая, проблематика. Человек, по-видимому, не может утверждать себя во вселенной без веры в некий механизм общего наследования мифа. На самом деле, полнота его жизни, может показаться, стоит в прямой зависимости от глубины и широты его местной мифологии, а не его рационального мышления. Откуда исходит сила этих ирреальных материй, способных возбуждать популяции людей, создавая из них цивилизации, каждая из которых прекрасна и обладает убежденностью в своей собственной особой судьбе? И почему должно быть так, что каждый раз, когда человек ищет нечто надежное для установления основания своей жизни, он выбирает не факты, которыми изобилует мир, но мифы древнего воображения — порой превращая жизнь в ад для себя же самого и своих соседей, во имя некоего жестокого бога, предпочитая это тому, чтобы с благодарностью принимать богатства даруемые миром?

Должны ли современные цивилизации оставаться духовно запертыми и отделенными одна от другой в своих локальных понятиях о смысле общепринятой традиции; или мы все же в состоянии прорваться к более глубоким пункту и контрапункту человеческого понимания? Важным фактом является то, что мифы наших разных культур воздействуют на нас, сознательно или бессознательно, как высвобождающие энергию, мотивирующие к жизни и как направляющие нас факторы; поэтому, даже в случае согласия между нами на уровне рационального мышления, мифы, которыми мы живем — или которыми жили наши отцы — могут вести нас, в тот же самый момент, в диаметрально противоположные стороны.

Никто в научной среде последних лет, насколько мне известно, пока еще не пытался составить единую картину новых перспектив, открывшихся в областях сравнительного символизма, религии, мифологии и философии. Успешные археологические исследования последних нескольких десятилетий; замечательные открытия, оптимизации и согласования, достигнутые интенсивными исследованиями в сферах филологии, этнологии, философии, истории искусств, фольклора и религии; свежие идеи в исследованиях психологии; и многие бесценные вклады, внесенные в нашу науку учеными, монахами и литераторами Азии, объединились, чтобы предложить новый образ фундаментального единства духовной истории человечества. Не прилагая к тому лишних усилий, сокровищницы данных, свидетельств, уже находятся у нас под рукой в этих разрозненных отделениях нашего предмета, поэтому, кроме того, чтобы просто собрать воедино membra disjecta [разбросанные части] единой мифологической

науки, я попытаюсь на следующих страницах дать первый набросок естественной истории богов и героев, истории, которая должна включать в себя в своей конечной форме всех божеств — как зоология включает в себя всех животных, а ботаника все растения — никого не расценивая как нечто неприкосновенное или находящееся за пределами научного исследования. Потому что, как в видимом мире растений и животных, так и в призрачном мире богов — также была своя история, эволюция, чреда превращений, подчиненных определенным законам; и выявить эти законы — подлинная цель науки.

II. Колодец прошлого

«Прошлое, — писал Томас Манн в начале своей мифологической тетралогии, «Иосиф и его братья», — это колодец глубины несказанной. Не вернее ли будет назвать его просто бездонным?» И затем он отмечает: «Ведь чем глубже тут копнешь, чем дальше проберешься, чем ниже спустишься в преисподнюю прошлого, тем больше убеждаешься, что первоосновы рода человеческого, его истории, его цивилизации совершенно недостижимы»[1]

Наша исходная задача состоит в том, чтобы установить — так ли это на самом деле? И с этой целью сначала мы исследуем психологический аспект этого вопроса, узнаем, можно ли обнаружить в психосоматической системе человека какие-либо структуры или тенденции, на которые можно сослаться, как на истоки мифов и ритуалов; и лишь затем обратимся к археологическим и этнологическим свидетельствам, чтобы выяснить, какими были самые ранние обнаруженные нами образцы мифологического мышления.

Однако, как уже предупредил Т. Манн относительно искомых нами первооснов, — «они снова и снова уходят от нашего лота в бездонную даль, в какие бы головокружительные глубины времени мы ни погружали его». Потому как под первой глубиной, ранними цивилизациями, — которые являются не чем иным, как передним планом предыстории нашего рода — покоятся века и тысячелетия первобытного человека, великого охотника, более примитивного собирателя плодов, и так далее, уходя вглубь более чем на полмиллиона лет. И есть также третья глубина, еще более непостижимая и мрачная, предшествующая первобытному человеку, уходящая за горизонт человечества. Ибо

1 Томас Манн, Иосиф и его братья, том. I, Сказания Иакова (Нью-Йорк: Альфред А. Кнопф, 1936), С. 3.

мы можем найти ритуальные танцы среди птиц, рыб, обезьян и пчел. Таким образом, необходимо задаться вопросом, не обладает ли человек, как и остальные представители царства животных, врожденными склонностями отвечать на определенные сигналы, подаваемые окружающей средой и его сородичами, в строгом соответствии с паттернами своей расы?

Концепция естественной науки о богах, сопоставленная с материалами уже имеющими свою научную классификацию, должна включать в свою сферу как примитивное и доисторическое, так и последние пласты человеческого опыта; не только обобщающе и эскизно, как своего рода протазис к основному предмету изложения. Потому что корни цивилизации глубоки. Первая большая и ужасная глава учебника по этому предмету должна быть разработана не менее полно, чем вторая, третья и четвертая. И ее охват будет значительно шире, чем у других; потому что ее пределы простираются за «темное прошлое и бездну времени», и нашим видовым аналогом этой главы является психологическое бессознательное, открытое в недавнем времени — сенсационно — внутри индивидуума. Изучая гроты, в которых обитали кроманьонские художники и колдуны; уходя еще дальше вглубь — разведывая логова каннибалов ледникового периода, жадно глотающих сырые мозги из разбитых черепов своих соседей; и еще дальше — исследуя загадочные известковые остатки от того, что теперь выглядит как шимпанзе-подобные пигмеи-охотники, жившие на открытых равнинах Трансвааля, мы должны обнаружить ключи к великим загадкам не только высоких культур Востока и Запада, но также и к тайнам наших собственных сокровенных ожиданий, спонтанных реакций и навязчивых страхов.

В настоящем томе, таким образом, исследуется, со всем доступным для этого освещением, глубокий, несказанной глубины, колодец прошлого. И, как цель «Усовершенствования наук» Бэкона, так и намерение данной книги, — «выяснить, какая часть знаний в достаточной мере разработана и совершенна, а какая часть осталась недоработанной или полностью отверженной». Кроме того, там, где разбираемые представления обширны и самобытны, могут быть отмечены наводящие на размышления вехи, а также предприняты некоторые догадки относительно указанных смыслов. Но весь обзор вместе с его гипотезами, неукоснительно придерживается скорее предположений, чем определений; поскольку все эти данные никогда ранее не были суммированы воедино, обращаясь к науке о корнях богооткровения.

Кроме того, после изучения духовных богатств доисторического человека, в трех последующих томах я последовательно рассмотрю формы Восточной

и Западной мифологии, и то, что я предлагаю называть созидательной мифологией, представляющей собой оставшиеся естественные подразделения данного предмета. Поскольку под «Восточной» рубрикой подразумеваются традиции довольно разнообразной и обширной, но все же сущностно единой области, представленной философскими мифами и мифологическими философскими системами Индии, Южной Азии, Китая и Японии — к которым можно добавить более ранние и более тесно связанные мифологические космологии архаических Месопотамии и Египта, так же как и более поздние и удаленные, но схожие системы доколумбовой Центральной Америки и Перу. И под «Западную» рубрику естественным образом попадают этически ориентированные мифологии Зороастризма, Иудаизма, Христианства и Ислама, в их взаимном отношении и противодействии к Греко-Романскому и Кельто-Германскому пантеонам. И, наконец, в качестве «созидательной мифологии», будет рассмотрена наиболее важная мифологическая традиция современного мира, которая, можно сказать, родилась вместе с древними греками, достигла своего расцвета во время Ренессанса, и продолжает процветать в наши дни, развиваясь в работах художников, поэтов и философов Запада для которых чудо нашего мира как такового — каким его изучает современная наука — есть высшее откровение.

Более того, как сказал Т. Манн, в жизни человечества миф составляет раннюю и примитивную ступень мышления, а в жизни отдельного человека — позднюю и наиболее зрелую,[1] и отзвук этого аккорда будет слышен через все модуляции данного предмета — от примитивных стадий вплоть до самых поздних.

III. Диалог Науки и Романтики

Вопрос о научном подходе к мифологии был трудноразрешим до конца девятнадцатого столетия ввиду огромной величины поля исследования и разрозненного характера свидетельств. Конфликт господствующих авторитетов, теорий, мнений бушевавших в ходе девятнадцатого столетия, когда объем знаний стремительно нарастал во всех областях исследований (классическая филология, востоковедение, сравнительная филология, фольклор, египтология,

1 Томас Манн, «Фрейд и будущее», Life and Letters Today, том. 15, № 5 (осень 1936 г.), С. 89.

Библейская критика, антропология, и т.д.) напоминали суматоху из старой буддийской притчи «О слепых мудрецах и слоне». Те слепцы, которые трогали голову слона, заявляли «Слон подобен чану с водой»; но те, что стояли у его ушей сказали, «Он подобен корзине для веяния». Несколько человек щупали его живот. «Как же! — кричали они — он подобен складской коробке!» Те, кто трогал его за ноги, утверждали, что он похож на столбы; те, кто щупал его прямую кишку, говорили, что он похож на ступу; те, кто трогал его за член, сказали, что он похож на пестик; в то время как остальные, возле его хвоста, кричали, «Слон похож на опахало». И они неистово колотили друг друга кулаками, крича, «Вот на что похож слон, а на то слон совсем не похож!»; «Слон этому не подобен; вот чему он подобен!».

«И именно так — говорит буддийская мораль — компания еретиков, монахов, брахманов, странствующих аскетов, подвергшихся ереси, увлеченные ересью, полагаясь на правоту еретических взглядов, оказались слепы и без глаз: не зная ни добра, ни зла, не зная ни верного, ни неверного, они ссорились и пререкались, ударяя друг друга кинжалами своих языков, говоря, «*Это* правильно, а это неправильно; Это не правильно, а *это* правильно».[1]

Антиковедение и библеистика являются двумя научными дисциплинами, благодаря которым могли появиться контуры зрелой компаративной науки. Однако, фундаментальный принцип христианской традиции, как это представляется, превращает в богохульство любое сравнение двух вещей, находящихся на одной и той же мысленной плоскости; потому что, в то время как древнегреческие мифы признаются отражением естественного порядка, библейские мифы оказываются отражением порядка сверхъестественного. Отсюда следует то, что классические герои (Геракл, Тесей, Персей и т.д.) изучаются как литературные персонажи, а еврейские (Ной, Моисей, Иисус, Петр и т.д.) — должны обсуждаться как персонажи объективной истории; тогда как на самом деле сказочные элементы обычны для всех них в равной степени; ведь традиции Восточного Средиземноморья, как и Западного также имели своего предшественника — Месопотамскую цивилизацию бронзового века — чего никто не мог предположить прежде, до развития современной археологии.

Третьей и, в конечном счете, наиболее волнующей дисциплиной, внесшей свой вклад в общую суматоху, была быстро развивающаяся Арийская, Ин-

1 Удана 6.4.66-69; ср Юджин Уотсон Берлингем, Буддийские притчи (Нью-Хейвен: Издательство Йельского университета, 1922), с. 75-76.

до-Германская, или Индо-Европейской филология. Уже в 1767 году французский иезуит, отец Кёрду, обнаружил, что санскрит и латынь поразительно схожи.[1] Сэр Уильям Джонс (1746-1794) — первый значительный западный санскритолог, судья верховного суда Калькутты, основатель Бенгальского азиатского общества был следующим человеком, увидевшим взаимосвязь языков, и, исходя из сравнительного изучения грамматических структур латыни, древнегреческого языка и санскрита, заключил, что все три этих языка «вышли», как он выразился, «из некоего общего источника, который, возможно, больше уже не существует».[2] Франц Бопп (1791-1867) в 1816г. опубликовал сравнительное исследование санскритской, древнегреческой, латинской, персидской и немецкой систем сопряжения.[3] И, наконец, к середине столетия стало достаточно ясно, что удивительное распространение близко связанных языков может быть обнаружено в большей части цивилизованного мира: существует единая, широко рассеянная семья языков, которая должна была произойти из единого источника, и которая включает в себя, помимо санскрита и пали (языка буддистских писаний), большинство языков северной Индии, а также сингальский язык (язык жителей Цейлона), персидский, армянский, албанский, болгарский; польский, русский и другие славянские языки; греческий, латынь и все европейские языки, за исключением эстонского, финского, саамского, венгерского и баскского. Таким образом, был обнаружен континуум, распространяющийся от Ирландии до Индии. И речь идет не только о языках, но также и о цивилизациях и религиях, мифологиях и литературных формах, способах мышления людей — все это без труда можно сравнить: например, ведический пантеон древней Индии, Эддический — средневековой Исландии, и Олимпийский пантеон древних греков. Не удивительно, что ведущие ученые и философы XIX столетия были впечатлены!

Данное открытие указывало на то, что наиболее продуктивная, а также философски зрелая, плеяда людей в истории цивилизации, была связана с потрясающим этническим рассеиванием; поскольку оказалось, что даже на Востоке, родине многих темнокожих рас, присутствовали более светлокожие индо-арийцы, которые дали главный импульс для важнейшей культурной тенденции, представленной в ее наиболее ранней фазе в Ведах и в ведическом пантеоне

---

1 Ср А. Мейе и Марсель Коэн, Les Langues du monde (Paris: H. Champion, 1952), С. XXIII.

2 Сэр Уильям Джонс, «Дискуссия о третьей годовщине» (2 февраля 1786 г.), Соч., Под ред. Лорд Тейн-рот (Лондон, 1807), вып. III, С. 34.

3 Франц Бопп, Uber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache (Франкфурт-на-Майне, 1816).

(столь близких по форме и по духу к гомеровским гимнам и Олимпийскому пантеону греков, что у александрийцев не возникало никаких проблем с проведением соответствующих аналогий), и в ее поздней, более развитой фазе, представленной проповедями Гаутамы Будды, чей княжеский ум, — вдохновленный тем, что многие европейские ученые рассматривали в качестве характерно арийского типа духовности, — очаровал весь Восток, возводящий храмы и пагоды не какому-то Богу, но Буддовости (Buddhahood): это, так сказать, очищенное, совершенное, расцветшее, и полностью просветленное сознание самого человека.

Это было роковое, потенциально очень опасное открытие; поскольку, несмотря на то, что оно было изложено в сухой научной терминологии, это открытие все же совпало с определенной эмоциональной тенденцией времени. В свете огромного количества открытий, происходящих в то время в бурно развивающихся областях физических, биологических и географических наук, мифологическая история Сотворения из Ветхого завета больше не могла восприниматься в буквальном смысле. Уже в начале семнадцатого века гелиоцентрическая модель вселенной была осуждена как противоречащая Святому Писанию, одновременно и со стороны Лютера и со стороны Римской Католической Инквизиции: в девятнадцатом же столетии тенденцией просвещенного мира было скорее отвергать Святое Писание, как противоречащее факту. И вместе с иудейским Писанием всерьез перестали восприниматься и иудейский Бог, а также претензия христианской Церкви на божественную власть.

Ренессанс противопоставил иудео-христианскому идеалу послушания откровению Божьего закона, гуманизм древних греков. И теперь — с открытием впечатляющей этнической непрерывности, объединившей гуманизм с глубокой, нетеологической религиозностью индийских Упанишад и буддийских сутр, с одной стороны, с примитивной жизненностью язычников-германцев, разрушивших христианизированный Рим лишь затем, чтобы впоследствии самим стать христианами, с другой стороны — появилась причина, по которой языческая часть, противостоящая иудео-христианской части культурного наследия Европы, стала намного значительнее. Более того, поскольку доказательства по всей видимости указывали на саму Европу, как источник, из которого вышли глубоко вдохновляющие и творческие духовные традиции — и, в особенности, на область Германии — шок романтического европейского восторга взбудоражил весь научный мир. Братья Гримм, Якоб и Вильгельм (1785-1863 и 1786-1859), собирали свою коллекцию сказок с верой в то, что

в них могут обнаружиться остатки ядра индо-европейской мифологии. Шопенгауэр встретил первый перевод Упанишад как «наиболее благотворное и возвышающее из того, что возможно прочитать в мире»[1] И в древней германской мифологии Вотана, Локи, Зигфрида и Дочерей Рейна надлежащее средство для воплощения своего гения нашел Р. Вагнер.

Таким образом, когда пара дилетантов с творческим воображением выносит сенсационный продукт филологического исследования за рамки академического изучения, где одна мысль приводит к возникновению другой мысли, в область политической жизни, где мысль ведет к действию, и лишь одной мысли вполне достаточно, создается потенциально очень опасная ситуация. Первый шаг в этом направлении был предпринят в 1839 году, когда французский аристократ, Курте де Лиль (Courtet de l'Isle), предложил политическую теорию на основе того, что он задумал как новую науку, в своей работе под названием «La Science politique fondee sur la science de l'homme; ou, Etude des races humaines» («Политическая наука, основанная на науке о человеке: или, Исследование человеческих рас») (Париж: 1839). Эта тенденция была развита в четырехтомной работе Артюра де Гобино «Essai sur l'inegalite des races humaines» (1853-1855) («Эссе о неравенстве человеческих рас») и Жоржа Ваше де Лапужа «L'Aryen et son role social» («Ариец и его социальная роль») (1899), и требовала только лишь знаменитого труда английского зятя Вагнера Хьюстона Стюарта Чемберлена, «Основания девятнадцатого столетия» (1890-1891), дабы обеспечить фон для работы Альфреда Розенберга «Der Mythus des 20. Jahrhunderts» (Миф XX века) (1930), и в итоге превратить планету в пекло.

Очевидно, что мифология это не игрушка для детей. Не является она и вопросом устаревшим, неактуальным для современного человека действия. Поскольку ее символы (будь они представлены в зримой форме изображений или в абстрактной форме идей) достигают и затрагивают глубочайшие центры мотивации, одинаково побуждая к действию как грамотных, так и неграмотных, приводят в движение толпы людей и целые цивилизации. Таким образом, существует реальная опасность в несоответствии фокуса, вынесшего последние открытия технологического прогресса на передний план современной жизни, и объединяющего мир в единое сообщество, с оставленными в стороне антропологическими и психологическими открытиями из которых

1 Артур Шопенгауэр, Parerga II, пар. 185, Werke, Том. VI, С. 427.

и могла развиться соответствующая моральная система. Ибо действительно безрассудно проповедовать детям, которые будут запускать ракеты на Луну, мораль и космологию, основанную на концепциях Хорошего Общества (Good Society) и говорить о месте человека в природе, отведенном ему еще до одомашнивания лошади! И мир сейчас слишком мал, а доля человеческого здравомыслия достаточно велика для старой игры в Избранный Народ (будь то Иегова, Аллах, Вотан, Ману, или Дьявол), посредством которой племенные народы пытались выстоять против своих врагов в те времена, когда змеи еще могли разговаривать.

Призрачные, анахроничные звуки криков арийской битвы быстро исчезли из театров изучения девятнадцатого столетия как только произошло более широкое осмысление человеческого сообщества — в первую очередь благодаря массе абсолютно непредвиденной информации, полученной от пионеров археологии и антропологии. Например, очень скоро выяснилось, что не только ранние индоевропейские племена должны были быть смешанными со многими другими расами, но также и то, что большая часть изобретений, приписываемых им, в действительности происходили от ранних, намного более развитых культур Древнего Египта, Крита и Месопотамии. Более того, всемирное распространение основных тем классической мифологии, библейской мифологии и религиозного знания — находящихся далеко вне сферы возможного воздействия как арийцев, так и семитов — настолько возвеличило роль предыстории цивилизации, что прежние проблемы оказались устаревшими.

Степень важности этих новых открытий для образа человека девятнадцатого столетия можно понять из сводного графика многих показательных моментов; например:

1821 — Жан Франсуа Шампольон извлек ключ к египетским иероглифам из Розеттского камня, раскрывая, таким образом, доступ к религиозной литературе, оказавшейся древнее, чем греческая и еврейская приблизительно на две тысячи лет.

1833 — Уильям Эллис, «Полинезийские Исследования» в 4-х томах (Polynesian Researches 4 vols.), открыли взору исследователей мифы и обычаи народов островов Южного моря.

1839 — Генри Роу Скулкрафт, «Алгские Исследования» в 2-х томах (Algic Researches), представил первую значительную коллекцию мифов индейцев Северной Америки.

1845-50 — Сэр Остин Генри Лейард раскапывает древнюю Ниневию и Вавилон, открывая богатства месопотамской цивилизации.

1847-65 — Жак Буше де Кревкёр де Перт, «Кельтские и допотопные древности» в 3-х томах (Antiquités celtiques et antédiluviennes), установил, что человек существовал в Европе в период Плейстоцена (более ста тысяч лет назад) и, на основе классификации кремневых орудий, определил три периода Древнекаменного Века (Old Stone Age), которые обозначил как: (1) «Век Пещерного Медведя» (the Cave Bear Age), (2) «Век Мамонта и Шерстистого Носорога» (the Mammoth and Woolly Rhinoceros Age), и (3) «Век Северного Оленя» (the Reindeer Age).

1856 — Иоганн Карл Фульрот обнаружил в пещере в восточной Германии кости Неандертальца (Homo neanderthalensis), великого охотника Века Пещерного Медведя и Века Мамонта.

1859 — Появляется великая работа Чарльза Дарвина «Происхождение видов».

1860-65 — Луи Ларте на юге Франции раскапывает останки кроманьонца, вытеснившего неандертальца в Европе в Век Северного Оленя, в конце Плейстоцена.

1861 Пополь-Вух, древний Центральноамериканский мифологический текст, был представлен научному миру аббатом Брассёром де Бурбуром (Abbe Brasseur de Bourbourg).

Начиная с этого важного десятилетия шестидесятых годов и в последующем, была признана универсальность базовых тем и мотивов мифологии, а также бытовало предположение о том, что возможно найти для этого соответствующее психологическое объяснение; затем, одновременно (1868г.) из двух отдаленных друг от друга уголков научного мира появились следующие работы: в Филадельфии, «Мифы Нового Света» Дэниела Г. Бринтона (Daniel G. Brinton's The Myths of the New World), где сравниваются примитивные и высокоразвитые мифологии Старого и Нового Света; в Берлине, «Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit» Адольфа Бастиана, где он применяет точку зрения компаративной психологии и биологии к рассматриваемым им проблемам «констант» (constants) и «переменных» (variables) в мифологии человечества.

1871 — Эдвард Б. Тайлор в своем труде «Первобытная культура: исследования развития мифологии, философии, религии, языка, искусства и обычаев»

применяет психологическое объяснение концепции «анимизма» к систематической интерпретации всего спектра первобытной мысли.

1885 – Генрих Шлиман раскапывает Трою (Гиссарлык) и Микены, исследует догомеровские и доклассические уровни греческой цивилизации.

1879 – Марселино де Саутуола открыл на своих владениях в северной Испании (Альтамира) великолепные наскальные рисунки Века Мамонта и Века Северного Оленя.

1890 – Сэр Джеймс Джордж Фрэзер опубликовывает кульминационную работу для всего периода антропологических исследований, «Золотая ветвь».

1891-1892 – В Центральной Яве, на реке Соло, рядом с Тринилем, Эжен Дюбуа откапывает кости и зуб «Утраченного звена», Pithecanthropus erectus («обезьяночеловек прямоходящий») – имеющего объем мозга промежуточный между гориллой (максимальный объем около 600см3) и средним современным человеком (около 1400см3)

1893 – Сэр Артур Эванс начинает свои критские раскопки.

1898 – Лео Фробениус выдвигает новый подход к изучению первобытных культур (Kulturkreislehre, «теория культурных кругов»), где он определяет первобытный культурный континуум, простирающийся от западной экваториальной Африки в восточном направлении, через Индию и Индонезию, Меланезию и Полинезию, через Тихий океан к экваториальной части Южно Америки и ее северо-западному побережью.[1] Это было радикальным вызовом более старым школам интерпретации — «параллельного развития» или «психологическим», представителями которых являлись К. Бринтон, А. Бастиан, Э. Тайлор и Ф.Боас, — поскольку обширная и смелая теория первобытного трансокеанского «распространения» затрагивала вопрос о распределении так называемых «универсальных» тем.

Во время этого эпохального столетия практически невероятных духовных и технологических преобразований, случилось так, что прежние горизонты растворились, и центр тяжести всех исследований переместился от небольших областей изучения локальных племен к широко развернувшейся науке о самом человеке в его новом мире. Более старые дисциплины восемнадцатого века, которые, как это казалось раньше, в достаточной мере заполняли поле гуманистических проблем, стали лишь отдельными областями намного более обширного

1 Лев Фробениус, «Маски и тайные общества Африки», Трактаты Королевского Леопа. - Кэрол. Немецкая академия естествоиспытателей, BD. LXXIV, № 1 (Галле, 1898).

предмета. И тогда как раньше главный вопрос заключался в том, обладает ли человек сверхъестественным происхождением или лишь естественным, теперь, когда оказалась распознанной универсальность мифологических тем, принимаемых прежде как доказательство божественного источника происхождения религии, «превосходящей естественное познание человека», как утверждает Фома Аквинский, доказывая, таким образом, что «Бог находится далеко за пределами того, что человек способен подумать о Боге»;[1] когда пришло осознание того, что все эти сверхъестественные мотивы не были чем-то особенным ни для одной традиции, но являются общими для всего религиозного наследия человечества, напряжение между «ортодоксальным» и «языческим», «возвышенным» и «примитивным», просто растворилось. И сейчас главными вопросами, первостепенной заботой человека стали, во-первых — вопрос о том, должны ли такие мифологические темы как смерть и воскрешение, непорочное зачатие, творение из ничего, быть отброшены разумом, как всего лишь следы первобытного неведения (суеверий), или, напротив, должны толковаться как отображение ценностей, лежащих за пределами рационального познания (трансцендентные символы); и во-вторых, могут ли эти мифологические мотивы, как продукты стихийной жизни психики, появляться независимо друг от друга в разных частях мира (теория параллельного развития), или же, они, как изобретения определенного периода времени, должны были распространиться посредством ранних миграций или более поздних взаимодействий между народами (теория распространения).

В девятнадцатом столетии было несколько компетентных личностей, готовых встретить эти вопросы без предубеждений и подтасовки доказательств для своего исследования; поскольку психология того времени не обладала ни информацией ни гипотезами, необходимыми для глубокого исследования психэ. Выдающийся физиолог, психолог и философ Вильгельм Вундт (1832 — 1920), мастерски рассмотрел целое этнологическое поле с психологической точки зрения во многих своих работах по этнологической психологии (Volkerpsychologie); но он осознал и открыто заявлял, что широта и глубина этого многообещающего предмета еще не были в достаточной мере оценены.[2] Научные исследования глубин психики, однако, уже были начаты в неврологической клинике Сальпетриере, Париже, где Жан-Мартен

1 Св. Фома Аквинский, Summa contra Gentiles, Гл. V.

2 Вильгельм Вундт, Völkerpsychologie (Лейпциг: В. Энгельман, 5 томов, 1900-1909, 10 томов, 1911-1920); Probleme der Völkerpsychologie (2-е изд., Штутгарт: Альфред Кронер Верлаг, 1921), СС. 1-37.

Шарко (1825 — 1893), профессор патологической анатомии медицинского факультета, открывал новые горизонты в своих исследованиях истерии, паралича, заболеваний мозга, старения и гипноза.[1] Молодые Зигмунд Фрейд (1856 — 1939) и Карл Г. Юнг (1875 — 1961) были среди его учеников; и силу и направление, избранное им для изучения, можно оценить по их путям в исследовании темных, недоступных пределов психики. Однако, применению новых открытий, касающихся феноменологии «бессознательного» невротических личностей, к этнологическим материалам пришлось дожидаться движения, инициированного в двадцатом веке работами «Либидо, его метаморфозы и символы» (1912)[2] Юнга и «Тотем и табу» (1913)[3] Фрейда. Направление исследований Вундта и Шарко уже подготовили путь, но полномасштабное применение законов и гипотез науки бессознательного в областях религии, мифологии и фольклора, литературы и истории искусства, являлось лишь многообещающей возможностью для науки тех дней.

И все же, как отметил Томас Манн в своей речи «Фрейд и будущее», произнесенной в Вене по случаю восьмидесятилетия З. Фрейда, глубокая и естественная симпатия между двумя сферами — литературой и наукой бессознательного — долгое время существовала неосознанно. Романтически-биологические фантазии Новалиса (1772-1801); психология и философия инстинкта Шопенгауэра (1788-1860); христианское рвение Кьеркегора (1813-1855), которое привело его к пронзительным психологическим откровениям; воззрение Ибсена на ложь, как неотъемлемую часть жизни (1828-1906); и, прежде всего, Ницше, осуществивший перевод метафизических притязаний теологии, мифологии и моральной философии на язык эмпирической психологии (1844-1900) – эти не только ожидаемые, но по своему объему и богатству даже превосходящие ожидания, идеи оказались систематизированы в заслуживающие внимания гипотезы и приобрели научную терминологию. На самом деле, как отмечает Т. Манн в своей несколько

1 Жан Мартин Шарко, «Новая иконография Сальпетриера» (1888—1895); Leçons du mardi à la Salpêtrière (1889-1890).

2 Carl G. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, впервые опубликованный в двух частях в Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen (Leipzig, III-IV, 1912), и опубликованный в том же году как книга Deuticke Verlag, Лейпциг и Вена. Английские переводы: «Психология бессознательного», перевод д-ра Беатрис М. Хинкль (Нью-Йорк: Моффатт Ярд и Компания, 1916) и «Символы трансформации», переведенные RFC Халл, из 4-го издания, пересмотренный, 1952 (Нью-Йорк: Пантеон Бокс, серия Боллинген, XX, 1956).

3 Зигмунд Фрейд, Тотем и Табу, впервые опубликованный в двух частях в Имаго (Bd. 1-2, 1912-1913); переиздано как книга Х. Хеллера и Компаньи, Лейпциг, 1913; Gesammelte Schriften, Vol. X (Вена, Psychoanalytischer Verlag); Английские переводы д-ра А. А. Брилла, Тотема и Табу (Нью-Йорк: Новая Республика, 1931), Джеймса Стрейчи (Нью-Йорк: В. У. Нортон и Компания, 1952)

ироничной похвале известного ученого, — чья научная точность не позволяла ему слишком высоко ценить философию, — можно справедливо утверждать, что современная наука о бессознательном пишет лишь «quod erat demonstrandum» («что и требовалось доказать») для всей великой традиции метафизических и психологических идей, представленных романтическими поэтами, поэтами-философами и художниками, кто, на протяжении всего девятнадцатого столетия, шаг за шагом, рука об руку шли с людьми аналитического познания и опыта.[1]

Кто-то может вспомнить о Гёте, его Фауста, где в каждой строчке есть свидетельство глубокого понимания силы традиционного символизма психэ, в отношении не только индивидуальной биографии, но так же и всей психологической динамики цивилизации. Кто-то может подумать о Вагнере, чьи творения задумывались в процессе осмысления значения символических форм, что было намного раньше аллегорических прочтений, предложенных ориенталистами и этнологами его времени, что даже во времена предшествовавшие этому (Вагнер, 1813—1883; Макс Мюллер, 1823-1900; Сэр Джеймс Георг Франк, 1854-1941) трудно себе представить, что работа художника предвосхищала относительно неловкие попытки людей науки интерпретировать символы. Или кто-то может подумать о Мелвилле (1819-1891), — пойманном каннибалами на острове Нуку-Хива в Южном Море, и даже оказавшемся в их меню, — в чьем «Моби Дике» (1851) и Пьере (1852), глубина авторского психологического прозрения передана посредством безупречного владения языком символов.

«Миф, — как это видел Томас Манн, и с чем согласились бы психологи, — есть основание жизни, вневременная схема, благочестивая формула, в которую укладывается жизнь, воспроизводя свои черты из бессознательного».[2] Но с другой стороны — как мог бы заметить любой этнолог, археолог, или историк — мифы различных цивилизаций ощутимо изменялись на протяжении столетий, в широких границах пребывания человека в мире — в действительности, в такой степени, что «добродетель» одной мифологии зачастую оказывается «пороком» в другой, и рай одной мифологии является адом для другой. Более того, теперь, когда минули старые горизонты, которые прежде разделяли и защищали различные культуры и их пантеоны, подлинные Сумерки богов (Gotterdammerung) уже объяли пламенем весь космос. Сообщества, которые прежде чувствовали себя комфортно в осознании своего собственного мифо-

1 Манн, Фрейд и будущее, С.87
2 Там же, С. 89

логически обоснованного благочестия, внезапно обнаруживают, что они являются демонами в глазах своих соседей. По всей видимости, сейчас требуется некая мифология более обширная, более глубокая, чем какая-либо другая из представленных ранее: своего рода arcanum arcanorum (тайна тайн), которая будет намного более изменчивой, более сложной, чем отдельно взятые видения локальных традиций, в которых их мифологии будут известны лишь как маски чего-то большего — все их пантеоны лишь мерцающие формы «вневременной *схемы*», которая не является *схемой*.

Но это величественное и таинственное представление ждет того, чтобы предстать прямо перед нами, все еще сохраняя жизнь в залах и музеях различных наук, а также в работах наших великих мастеров искусства. Для того чтобы все это послужило настоящему часу, мы должны собрать — или пересобрать — это представление в его полном измерении, научно, и затем вернуть его к жизни посредством искусства: путем удивления, когда восхищение служит руководством; не выносить ничему морального суждения, но пребывать в состоянии пробужденной человечности в фестивале преходящих форм.

Часть первая

ПСИХОЛОГИЯ МИФА

ВВЕДЕНИЕ

Урок маски

Глаз художника, как сказал Томас Манн[1], обладает мифическим взглядом на жизнь; таким образом, к мифологической сфере — к миру богов и демонов, карнавалу их масок и любопытной игре в «как будто», в которой празднество проживаемого мифа отменяет законы времени, позволяя мертвым вернуться к жизни, когда «давным-давно» становится настоящим моментом — мы, в первую очередь, должны подойти, имея художественный взгляд. Поскольку, действительно, в первобытном мире, где нам следует искать большинство ключей к происхождению мифологии, боги и демоны не рождались подобно жестким и точным фактам. Бог одновременно может быть в двух, и более, местах — подобно мелодии, или подобно форме традиционной маски. И где бы он ни явился, эффект его воздействия всегда одинаков: он не зависит от умножения количества его манифестаций. Более того, маска в первобытном празднестве чтилась и воспринималась, как истинное проявление мифического существа, которое она представляла, — даже несмотря на то, что все знают, что это человек создал маску и он же ее носит. Более того, тот, кто ее носил, отождествлялся с богом во время ритуала, в котором использовались макси. Такой человек не просто изображает бога; он и есть бог. Факт, заключающийся в том, что данное явление состоит из А, маски, В, представляемого ею мифологического существа, С, человека, ускользает от сознания, и представлению позволяется воздействовать без поправки на чувства как наблюдающих, так и актера. Другими словами, происходит сдвиг восприятия от логики секулярной сферы, — где явления воспринимаются отличными друг от друга, — к театральной или игровой сфере, где эти явления воспринимаются так, как они *переживаются*, и логика этого переживания заключается в том, что «делают вид» здесь «как будто».

Мы все знакомы с этой условностью — разумеется! Ведь она является первичным приспособлением детства, магическим приспособлением, посредством которого в одно мгновение банальный повседневный мир может превращаться в магический мир, — и его неизбежность в детстве является одной из тех универсальных черт человека, которая объединяет всех нас в одну семью. Это

1 Манн, Фрейд и будущее

первичная информация о мифологии как науке, которая занимается именно феноменом самоиндуцированной (self-induced) веры.

«Профессор, — писал Лео Фробениус в своем знаменитом труде, посвященном психическим силам мира детства, полному демонов — работает за своим столом и его маленькая четырехлетняя дочь бегает взад и вперед по комнате. Ей нечем заняться и она отвлекает отца от работы. Поэтому он дает ей три сгоревших спички, говоря, «Вот! Играй!» и, сидя на ковре, она начинает играть со спичками — Гензель, Гретель и ведьмой. В течение довольно значительного промежутка времени профессор смог сосредоточенно работать, оставаясь не побеспокоенным. Но затем, внезапно, ребенок в ужасе закричал. Отец вскакивает. «Что такое? Что случилось?» Маленькая девочка подбегает к нему, она выглядит очень испуганно. «Папа, папа, — закричала она, — забери эту ведьму! Я больше не могу дотрагиваться до ведьмы!».

> «Всплеск эмоций», — отмечает Фробениус, характерен для спонтанного сдвига идеи с уровня рассудка (*Gemüt*) на уровень чувственного восприятия (*sinnliches Bewusstsein*). Более того, появление такого всплеска очевидно говорит о том, что определенный духовный процесс подошел к завершению. Спичка не является ведьмой, и не являлась ею в начале игры. Суть явления, таким образом, заключается в том, что спичка *стала* ведьмой на уровне рассудка и завершение данного процесса совпадает с переносом этой идеи в плоскость сознания. Наблюдение за явлением проходит без испытания сознательной мыслью потому что процесс входит в сознание только после или в момент своего завершения. Однако, поскольку идея *существует*, она должна *явиться*. Это творческий процесс, в самом высоком смысле слова; ибо, как мы увидели, в маленькой девочке спичка может превратиться в ведьму. Коротко говоря: фаза *явления* имеет место на уровне рассудка, в то время как фаза *существования* находится на сознательном плане.[1]

Этот яркий, убедительный пример одержимости ребенка ведьмой во время игры может наглядно отражать уровень интенсивности демонического ми-

---

1 Лео Фробениус, Paideuma, Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre, 3 издание, (Франкфут, 1928), СС. 143-45.

фологического опыта. Однако, состояние ума представленное самой игрой, до наступления одержимости, также входит в сферу рассмотрения нашего предмета. Потому что, как указывает Й. Хёйзинга в своем блестящем исследовании по определению игрового элемента культуры, весь смысл, по началу, заключается в удовольствии от игры, а не в восторге от одержимости. «В каждом из тех причудливых образов, в которые миф облекает все сущее, изобретательный дух играет — пишет он, — на границе шутливого и серьезного».[1] «Насколько мне известно, этнологи и антропологи сходятся во мнении о том, что психическое состояние, в котором проходили великие религиозные праздники у дикарей, не являлось полной иллюзией. Существовало подспудное осознание вещей как «не являющихся реальными».[2] И он цитирует, среди прочих, Р.Р. Маретта, который в своей работе «Преддверие религии» (The Threshold of Religion) в главе «Первобытное легковерие», разрабатывает идею об определенном элементе «притворства» (make - believe), который оказывается задействован во всех первобытных религиях. «Дикарь, — пишет Маретт, — является хорошим актером, который может быть полностью поглощен своей ролью, подобно играющему ребенку; и также, подобно ребенку, он еще и хороший зритель, который может быть до смерти напуган ревом того, кто, как он прекрасно знает, не является «настоящим» львом».[3]

«Рассматривая всю сферу так называемой первобытной культуры, как игровую сферу, — говорит в заключение Хёйзинга, — мы прокладываем путь к более непосредственному и более общему пониманию ее характера, чем любой самый скрупулезный психологический или социологический анализ может предложить».[4] И я полностью и от всей души согласен с этим мнением, добавив от себя только то, что мы должны расширить применение данного соображение на всю область рассматриваемого нами предмета.

В римско-католической мессе, например, когда священник, цитируя слова Христа на Тайной Вечере, произносит формулу освящения — с особой торжественностью — сначала над облаткой (Hoc est enim Corpus meum: «сие есть Тело Мое»), затем над чашей с вином (Hic est enim CalixSanguinis mei, novi et aeterni Testamenti: Mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum «ибо это есть чаша Крови Моей, нового и вечного завета: Тайна

1 Дж. Хёйзинга, Homo Ludens, перевод Р. Ф. Халла (Лондон: Рутледж и Кеган Пол, 1949), С. 5 и далее.
2 Там же, С. 22.
3 Там же, С. 23.
4 Там же, С. 25.

веры: которая за вас и за многих прольется во отпущение грехов»), можно предположить, что хлеб и вино стали телом и кровью Христа, что каждый кусочек облатки и каждая капля вина являются живым Спасителем мира. Таинство, так сказать, не создается как всего лишь отсылка, знак или символ, необходимый для того, чтобы побудить нас к мыслительному процессу, но является самим Богом, Создателем, Судьей, Спасителем Вселенной, воздействующим непосредственно на нас прямо здесь и сейчас, чтобы освободить наши души (созданные по Его подобию) от последствий грехопадения Адама и Евы в Эдемском Саду (который, как мы то допускаем, существовал как географический факт).

Аналогично, в Индии считается, что в ответ на освященные формулы, божества милостиво спустятся, чтобы влить свою божественную сущность в образы храма, которые, в таком случае, называются их пьедесталом или местом (*pītha*). Также возможно, — и в некоторых индийских сектах даже ожидается, — что сам человек должен стать таким местом божества. В *Гандхарва Тантре* написано, например, что «Тот, кто сам не является божеством, не может успешно поклоняться божеству»; и снова, «Став божеством, необходимо предложить божеству жертву»[1]

Более того, для действительно талантливого игрока, возможно обнаружить, что абсолютно все стало телом бога, или станет возможным раскрыть вездесущность Бога, как основу всего сущего. Среди бесед бенгальского духовного мастера девятнадцатого столетия, Рамакришны, есть один пассаж, в котором он описывает подобный опыт. «Однажды, — говорит он — мне внезапно открылось, что все является Чистым Духом. Посуда для поклонения, алтарь, дверь — все Чистый Дух. Люди, животные, всё живое — все Чистый Дух. Затем, как сумасшедший, я начал посыпать цветами все вокруг. Я поклонялся всему, что я видел».[2]

Вера — или по крайней мере игра в веру — первый шаг в направлении к подобной божественной одержимости. Хроники святых изобилуют записями об их долгих испытаниях сложными практиками, которые предшествовали моментам, когда их «уносило прочь»; и мы также имеем более спонтанные религиозные игры и упражнения народа, чтобы проиллюстрировать задействованный здесь принцип. Дух фестиваля, церковного праздника религиозного обряда,

1 Генрих Циммер, Философия Индии, изд. Джозеф Кэмпбелл (Нью-Йорк: Книги Пантеона, Серия XXVI Боллинга, 1951).

2 Свами Нихилананда. переводчик, Произвестие Шри Рамакришны (Нью-Йорк: Центр Рамакришна-Вивекананды, 1942), С. 396.

требует того, чтобы привычное отношение к мирским заботам было временно отложено в пользу определенного настроения маскарада. Мир увешан флагами. Или в религиозных святилищах — храмах и соборах, где в воздухе постоянно витает чувство святости — логике холодного, жесткого факта не должно быть позволено вторгаться и портить созданное данным местом очарование. Иноверец, шпильбрехер[1](«spoil sport»), позитивист — те, кто не может или не собирается играть, должны держаться в стороне от игры. Отсюда происходят фигуры стражей, стоящих с каждой стороны у входов в святые места: львы, быки, или внушающие страх воины с оружием наготове. Они находятся там, чтобы не пускать «шпильбрехеров», адвокатов аристотелевской логики, для которых А никогда не может являться В; для которых актер никогда не должен потеряться в своей роли; для которых маска, образ, святое причастие, дерево, или животное не могут стать Богом, но только отсылают к нему. Подобные тяжелые умы должны оставаться вне игры. Ибо вся суть посещения святилища или участия в празднестве заключается в том, что человек должен быть охвачен состоянием, известным в Индии как «другой ум» (санскр. anya-manas: рассеянность, одержимость духом), когда человек «вне себя», завороженный, когда логика привычного самообладания пересиливается логикой «неразобщенности» («indissociation») — в которой А является В, и С также является В.

«Однажды, — рассказывает Рамакришна, — поклоняясь Шиве, я собирался положить лист билвы на голову статуи, как мне вдруг открылось, что вся вселенная есть Шива. На другой день я срывал цветы и вдруг осознал, что каждое растение было букетом, украшающим универсальную форму Бога. С того момента я перестал срывать цветы. Я смотрел и на людей подобным образом. Когда я вижу человека, я вижу, что это есть Сам Бог, который ходит по земле, раскачиваясь туда и сюда, как будто подушка качающаяся на волнах».[2]

С такой точки зрения вселенная является местом (pitha) божества и его взгляд на обычное состояния сознания человека исключает наше существование. Но участвуя в игре богов, мы делаем шаг в направлении этой реальности — которая, в конечном счете, является реальностью нас самих. Отсюда возникает чувство восторга, ощущение обновления, гармонии и воссоздания (re-creation). В случае святого, игра приводит к захваченности переживанием — как и в случае с маленькой девочкой, для которой спичка стала ведьмой. Привычная ориентировка в реальности может быть утеряна и ум оказывается поглощен иным состоянием.

1 Участник игры, который действует вопреки правилам или обходит их, нарушитель игры.
2 Там же.

В этом случае становится невозможным вернуться к другой игре, игре в жизнь в міре. Такие люди одержимы Богом; это все, что они знают и все, что им нужно знать. Они даже могут заразить целые сообщества, чтобы люди, вдохновленные их одержимостью, могли так же разрушить контакт с внешним миром и отвергнуть его как нереальный, или как злой. Светская жизнь тогда может быть воспринята как впадение в грех, уход от благодати участия в празднестве Бога.

Но есть и другой подход, согласно которому можно признавать красоту и любить оба мира: а именно, lila, «игра», так это называется на Востоке. Мир при этом не осуждается и не избегается как греховный; человек добровольно входит в него как в игру или танец, где играет дух.

Рамакришна закрыл глаза. «И только так?» сказал он. «Бог существует только, когда глаза закрыты, и исчезает, когда глаза открываются?» Он открыл глаза. «Игра принадлежит Ему, кому принадлежит Вечность, и Вечность для Него, кому принадлежит Игра... . Некоторые люди забираются на седьмой этаж здания и не могут спуститься вниз; но некоторые взбираются на самый верх и, затем, по собственному желанию, посещают нижние этажи».[1]

Тогда встает только один вопрос: Насколько низко можно спуститься или высоко подняться без утраты смысла игры? Профессор Хёйзинга в вышеупомянутой работе указывает на то, что в японском языке глагол *asobu*, который относится к игре в целом — отдыху, расслаблению, развлечению, поездке или прогулке, азартным играм, лежанию без дела, пребыванию в праздности, — также означает учебу в университете или занятия с учителем; так же оно означает военную игру; и, наконец, — участие в очень строгих формальностях чайной церемонии. Он продолжает:

> Необычайная серьезность японского жизненного идеала маскируется представлением, что это всего лишь игра. Подобно *chevalerie*(рыцарство) христианского Средневековья, японское *bushido* полностью оказывалось в сфере игры, проявляло себя в игровых формах. Язык сохраняет это представление в asobasé-kotobâ, то есть в учтивой речи, дословно — игровом языке, употребляемом в разговоре с лицами более высокими по своему статусу. Высшие классы, предположительно, чем бы они ни занимались, делают всё играя. «Вы прибываете в Токио»,

1 Там же, СС. 778-779.

произнесенное с учтивостью, в буквальном переводе звучит как «вы играете прибытие в Токио». Подобным же образом «я слыхала, что ваш отец умер» превращается в «я слыхала, что господин ваш отец сыграл свою смерть». Высокопоставленная персона видится на такой высоте, где ее поступками движет лишь желаемое ею самой удовольствие.[1]

С этой в высшей степени аристократической точки зрения, любое состояние захваченности жизнью или же богами должно представлять собой снижение или падение духовного *niveau* (уровня), это вульгаризация игры. Благородство духа есть благоволение — или способность — играть, будь то на небе или на земле. И это, как я понимаю, это *noblesse oblige*, всегда являвшееся неотъемлемой чертой аристократии, было добродетелью (ἀρετή) греческих поэтов, художников и философов, для которых боги были такой же истиной, как и поэзия. Мы также можем считать это первобытной (и истинной) мифологической точкой зрения, в противоположность более тяжелой позитивистской; причем последняя представлена религиозным опытом, где влияние демона, (достигающего сознания от места своего рождения на уровне чувств), принимается за объективную реальность. С другой стороны эта точка зрения представлена наукой и политической экономикой, для которых объективно реальны только измеряемые факты. Поскольку, если это правда, то, что сказал греческий философ Антисфен (р. 444 до н.э.), — «Бог ни на что не похож, следовательно, его нельзя понять при помощи образов»,[2] или, как мы можем прочесть в индийских Упнишадах,

Это отлично от познанного
И, более того, выше непознанного! [3]

тогда следует признать, в качестве основного принципа нашей естественной истории богов и героев, что всякий раз, когда миф воспринимается буквально, его смысл извращается; но также, аналогично, всякий раз, когда он оказывается отвержен лишь как священническое надувательство или признак неразвитого интеллекта, истина ускользает от нас через другую дверь.

Итак, что же это за смысл мы пытаемся найти, если он находится ни там и ни здесь?

---

1 Хёйзинга, цит. соч., СС. 34-35.
2 Цитируется Климентом Александрийским, Призыв к грекам, С. 61 П.
3 Кена Упанишада 1.3.

Кант, в «Пролегоменах ко всякой будущей метафизике» утверждает, что все наше мышление относительно вещей возможно только путем *аналогии*. «Нашим слабым понятиям будет соответствовать следующее выражение: мы мыслим себе мир так, как *если бы* он по своему существованию и внутреннему назначению происходил от некоего высшего разума».[1]

Подобная игра «как если бы» освобождает наш ум и дух, с одной стороны от презумпции теологии, которая претендует на знание божественных законов, и, с другой стороны, от оков разума, чьи законы не выходят за горизонт человеческого опыта.

Я готов принять слова Канта, поскольку они представляют точку зрения значительного метафизика. И применив их к фестивальным играм и к только что рассмотренным отношениям — от масок до освящённых облаток и образа храма, пресуществившегося человека и пресуществившегося мира — я могу видеть, или верю, что вижу, что этот принцип освобождения действует повсюду подобно алхимии «как будто», и посредством этого воздействие всей так называемой «реальности» на психику оказывается пресуществленным. Состояние игры и восторженная завороженность, возникающая из нее, представляют собой, таким образом, скорее шаг в направление к неизбежной истине, чем в сторону от нее; и вера — допущение веры, что не есть собственно вера — это первый шаг к более глубокой вовлеченности, которую дает празднество в общей воле к жизни, воле, которая в своем метафизическом аспекте предшествует всем законам жизни и является их создателем.

Мрачная тяжесть мира — как жизни на земле, так и смерти, небес и преисподней — растворяется, и дух освобождается, не *от* чего-то, ибо ему не от чего освобождаться кроме слишком твердой веры в миф, но *для* чего-то, чего-то свежего и нового, спонтанного действия.

С позиции секулярного человека (Homo sapiens), так сказать, мы должны войти в игровую сферу празднества, допускающего игру в веру, где правят веселье, радость и восторг. Законы жизни во времени и пространстве — экономика, политика и даже мораль — вслед за этим распадутся. После чего вновь созданные этим возвращением в рай до грехопадения, до познания добра и зла, правильного и неправильного, истинного и ложного, веры и неверия, мы должны принести мировоззрение и дух человека играющего (Homo ludens) обратно в жизнь; как в игре детей, где, не страшась банальной

1 Иммануил Кант, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, пункт 58

действительности и скудных возможностей жизни, спонтанный порыв духа к тому, чтобы отождествлять себя чем-то иным, отличным от себя самого, просто для чистой радости игры, пресуществляет мир — в котором, на самом деле, все не так уж реально или постоянно, ужасно, важно или логично, как это может показаться.

Глава 1
Загадка врожденного образа

I. Врожденный разрешающий механизм

Во многих популярных документальных фильмах можно увидеть потрясающий феномен кладки яиц морской черепахи и того, как из них вылупляются детеныши. Самка выходит на берег из воды и ползет к безопасному месту на берегу, за линию, где не достает прилив. Там она выкапывает яму, откладывает сотни яиц, укрывает кладку и возвращается в море. Через восемнадцать дней многочисленное потомство маленьких черепашек выбирается из песка и, подобно группе спортсменов по сигналу выстрела стартового пистолета, бегут к морским волнам так быстро, как только могут, в то время как чайки, крича, обрушиваются сверху, чтобы схватить их.

Сложно представить более красочный пример, отражающий спонтанность и решение задачи, с которой сталкиваются впервые в жизни. Здесь не может идти речи об обучении, методе проб и ошибок; и к тому же эти маленькие создания не боятся огромных волн. Они знают, что должны спешить, знают, как это делать, и точно знают, куда им нужно бежать. И, наконец, когда они входят в воду, они сразу знают о том, как плавать и знают, что плыть им необходимо.

Исследователи поведения животных ввели термин «врожденный разрешающий механизм» (ВРМ) для того, чтобы обозначить унаследованную в нервной системе структуру, которая позволяет животному реагировать определенным образом на ситуацию, с которой оно прежде не сталкивалось, и фактор, вызывающий ответ, был назван «знаковый (сигнальный) стимул» или «пусковой механизм» (releaser). Очевидно, что живое существо, отвечающее на подобный стимул нельзя назвать индивидуумом, поскольку у него не было предшествовавшего знания об объекте, который заставляет его реагировать. Различающий и отвечающий объект является скорее транс- или надличностным, движущим живое существо. Не будем спекулировать здесь о метафизике этой тайны; поскольку, как замечает Шопенгауэр в своей работе

«О воле в природе», «мы погружены в море загадок и непостижимости и непосредственно полностью не знаем и не понимаем ни вещей, ни самих себя».

Птенцы со своими яичными скорлупками, прилепившимися к их хвостам, бросаются к укрытию, когда над головой пролетает ястреб, но не в тот момент, когда пролетает чайка или утка, цапля и голубь. Более того, если над курятником повесить на проволоку деревянную модель ястреба, они будут реагировать так же, как если бы он был живым — до тех пор, пока он не двигается, не будет никакого ответа.

Здесь мы сталкиваемся с крайне точным образом — никогда невиданным прежде, но все же распознанным не только по своей форме, но по своей форме в движении, — образом, связанным, кроме того, с немедленной, незапланированной и даже непреднамеренной системой соответствующих действий: убежать, скрыться. Образ унаследованного врага уже дремлет в нервной системе, а вместе с ним и необходимая для защиты реакция. Более того, даже если бы все ястребы в мире исчезли, их образ все равно продолжал бы спать в душе цыпленка, — и никогда бы не проснулся, если бы не некий искусственный акт; например, повторение эксперимента с деревянным ястребом на проволоке. При этом (во всяком случае, для определенного количества поколений) устаревшая реакция на бегство в укрытие будет возвращаться; и, если бы мы не знали о ранней опасности ястребов для птенцов, было бы трудно объяснить внезапный взрыв активности. «Откуда, — спросим мы, — эта внезапная захваченность образом, для которого нет аналогов в мире цыплят? Живые чайки и утки, цапли и голуби оставляют их безразличными; но искусственный предмет задевает очень глубокие струны!»

Имеем ли мы здесь ключ к проблеме образа ведьмы в нервной системе ребенка? Некоторые психологи могли бы сказать так. К. Г. Юнг, например, различает две фундаментально разные системы бессознательно мотивированной реакции у человека. Одну из них он определяет как индивидуальное бессознательное. Оно основывается на забытых, отвергнутых, или подавленных образах памяти, полученных из личного опыта (детские впечатления, психологические потрясения, разочарования, удовольствия и т.д.), это все то, что распознал и анализировал в процессе терапии З. Фрейд. Другую систему Юнг назвал коллективным бессознательным. Его содержание, — которое он назвал архетипами — это такие образы, которые подобны образу ястреба в нервной системе цыпленка. Никто до сих пор не смог сказать нам, как он туда попал; но он там находится!

«Индивидуальный образ, — пишет он, — не имеет ни архаического характера, ни коллективного значения, но выражает бессознательное содержание личного характера и индивидуально обусловленные сознательные наклонности».

Изначальный образ (urtümliches Bild), названный мной «*архетипом*», всегда коллективен, то есть он одинаково присущ, по крайней мере, целым народам или эпохам. Вероятно, главнейшие мифологические мотивы общи всем расам и всем временам; так, мне удалось вскрыть целый ряд мотивов греческой мифологии в сновидениях и фантазиях душевнобольных чистокровных негров

«Изначальный образ — говорит он далее — есть осадок в памяти, энграмма, образовавшийся путем уплотнения бесчисленных сходных между собой процессов... психическое выражение для определенного физиологически-анатомического предрасположения»[1]

Идея Юнга об «архетипах» является одной из ведущих теорий на сегодняшний день в сфере предмета нашего изучения. Она представляет собой развитие более ранней теории Адольфа Бастиана (1826-1905), распознавшего, в ходе своих обширных путешествий, единообразие того, что он назвал «элементарными идеи» (Elementargedanke) человечества. Однако также отметим, что в различных областях человеческой культуры эти идеи по-разному сформулированы и разработаны, поэтому А. Бастиан ввел термин «этнические идеи» (Volkergedanke) для конкретной, локальной манифестации универсальных форм. Нигде, замечает он, «элементарные идеи» не находятся в чистом виде, независимом от местно обусловленных «этнических идей», через которые они приходят в жизнь; но скорее, как образ самого человека, они могут быть известны только посредством богатого разнообразия их чрезвычайно интересных, но всегда узнаваемых флуктуаций в панораме человеческой жизни.

В этом наблюдении Бастиана скрываются две возможности для акцентуации проблемы. Первую мы можем называть психологической, а вторую — этнологической; и они могут служить репрезентацией двух противоположных точек зрения, из которых ученые и философы подходят к предмету нашего исследования.

«Прежде всего, — пишет Бастиан — должна быть разработана данная идея... и в качестве второго фактора — влияние климатогеографических условий».[2] Только после этого, в качестве третьего фактора, согласно его

1 С. Г. Юнг. Psychologische Typen (Цюрих: Rascher Verlag, 1921), С. 598.

2 Адольф Бастиан, Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit (Берлин: Дитрих Реймер, 1868), С. 88.

взглядам, можно было бы рассматривать взаимное влияние различных этнических традиций друг на друга на протяжении всего хода истории. Бастиан, так сказать, выдвигает психологический, спонтанный аспект культуры, как основной; и этот подход был принят среди биологов, медиков, психологов до наших дней. Кратко говоря, он предполагает, что в структуре и деятельности психики присутствует определенная степень спонтанности и последовательного единообразия на протяжении истории человечества и среди всего человеческого рода — порядок психологических законов унаследованных в самой структуре тела, не претерпевшего никаких радикальных изменений со времен периода Ориньякских пещер и может быть также легко идентифицировано как в джунглях Бразилии, так и в кафе Парижа, как в иглу Баффиновой Земли, так и в гаремах Марракеша.

Но с другой стороны, если климат, географию и огромные социальные силы следует рассматривать как более важные факторы в формировании идей, идеалов, фантазий, и эмоций которыми живут люди, чем врожденные структуры и способности психики, тогда следует принять диаметрально противоположную философскую позицию. Психология в таком случае становится функцией этнологии; или, как выразился один авторитетный исследователь, А.Р. Рэдклифф-Браун, в своей работе об Андаманских островитянах:

Существование общества зависит от наличия в сознании его членов определенной системы суждений, посредством которых поведение индивидуума регулируется в соответствии с потребностями общества. Каждая особенность самой социальной системы и каждое событие или объект, которые как-либо влияют на благосостояние или сплоченность общества становятся объектами этой системы суждений. *В человеческом обществе рассматриваемые суждения не являются врожденными, но развиваются в индивидууме под воздействием общества* [курсив мой]. Обрядовые обычаи общества являются средством, при помощи которого происходит коллективное выражение суждения. Обрядовое (т.е. коллективное) выражение любого суждения служит для того, чтобы поддерживать его на необходимом уровне интенсивности в сознании человека и для того, чтобы передавать его от одного поколения к другому. Без подобного механизма суждения не могли бы существовать.[1]

Нетрудно заметить, что в таком представлении обряды и мифологии разных сообществ ни в коем случае не являются проявлениями «элементарных идей»,

---

1 А. Р. Рэдклифф-Браун. Андаманские островитяне (2-е издание; Лондон: издательство Кембриджского университета, 1933), СС. 233-34.

имеющих психологическое происхождение, и общих для всего человеческого рода, но являются локально обусловленными; и фундаментальная противоположность двух этих подходов предельно ясна.

Была ли реакция маленькой девочки на мысль о ведьме, которую она вызвала в своем воображении, сопоставима с реакцией цыпленка на искусственный образ ястреба? Или мы должны сказать, что поскольку она выросла на сказках братьев Гримм, она научилась ассоциировать определенные воображаемые опасности с немецким литературным персонажем, и одно это было причиной ее испуга?

Прежде чем мы убедимся, что знаем ответ, мы должны серьезно отнестись к уже доказанному факту, говорящему о том, что человеческая нервная система была управляющим, проводником кочевого охотника, добывающего себе пищу и защищающего самого себя и свою семью от того, чтобы не стать чьей-то пищей в очень опасном мире животных во время первых 600,000 лет его развития; в то время как она служила относительно безопасным и разумным фермерам, торговцам, профессорам и их детям едва ли 8000 лет. Кто будет утверждать, какие знаковые стимулы воздействовали на наши разрешающие механизмы, когда нашим именем был не Homo sapiens, а Питекантроп, и Плезиантроп, или, возможно, даже тысячелетиями ранее — Дриопитек? И тот, кто знает о многочисленных рудиментах нашей анатомии, оставшихся с тех пор, когда мы были животными (например, мышца копчика [m. extensor coccygis], идентичная мышцам, двигающим хвост у других млекопитающих), усомнится ли в том, что и в центральной нервной системе должны остаться сопоставимые рудименты (vestiges): дремлющие образы, чьи пусковые механизмы больше не встречаются в природе — но могут возникнуть в искусстве?

Как советует Н. Тинберген в своих вводных лекциях — «Изучение инстинкта», — поскольку обобщение, основанное на слишком узком фундаменте, как правило, приводит к ненужным противоречиям, особое внимание следует уделять важности полного рассмотрения моделей поведения вида прежде, чем будут представлены какие-то выводы.[1] Поскольку проблема отношения врожденного поведения к приобретенному поведению находится далеко от своего решения, даже для более просто устроенных животных видов, чем наш. Также не могут быть объявлены общие законы для животного мира, которые обязательно будут действенны применительно ко всем видам.

---

1 Н. Тинберген, «Исследование инстинкта» (Лондон: издательство Оксфордского университета, 1951), СС. 7-8.

Птенцы кукушки, вылупляются из яйца в кладке птицы другого вида и, не имея предшествовавшего опыта ее собственного вида, когда они оперяются только вместе с птенцами кукушки, — всегда узнают свой род, хотя все из них были так же взращены в гнездах других птиц. Но, с другой стороны, утенок будет привязан, как к родителю, к первому живому существу, которое он увидит, когда будет покидать свое яйцо — например, это может быть курица.

Случай с кукушкой, как и случай с цыплятами, реагирующими на ястреба, или с черепашками, бегущими к морю, иллюстрирует первый пункт, который следует особенно отметить в нашем кратком рассмотрении проблемы психологии унаследованного образа; а именно, уже доказанный факт, который говорит о том, что в центральной нервной системе всех животных существуют унаследованные структуры, каким-то образом соответствующие исходному ареалу обитания животного. Гештальт-психолог Вольфганг Кёлер назвал эти структуры центральной нервной системы «изоморфами». Животное, движимое внутренним побуждением адаптируется к окружающей его среде не путем проб и ошибок, но сразу же и в полной мере, уверенно в ней ориентируясь. Случай с утенком, с другой стороны, иллюстрирует второй пункт, который необходимо отметить, если мы понимаем ценность этих исследований для нашей проблемы мифологических архетипов; а именно, тот факт, что, хотя во многих случаях сигнальные стимулы, провоцирующие реакции животных, являются неизменными и соответствуют внутренней готовности живого существа как ключ к замку (в действительности, это «ключ — тумблер» структуры), существуют также системы ответной реакции, которые устанавливаются в индивидуальном опыте. В подобное структуре ВРМ описывается, как «открытый». Он восприимчив к «впечатыванию» или «импринту» (*Prägung*). Более того, — как в случае с утенком — где существовали эти «открытые структуры», первый импринт является определяющим, требуется иногда меньше минуты для его «отпечатки», при том, что он необратим.

Кроме того, по мнению профессора Тинбергена, — особое внимание уделившего проблеме обучения животных, — разные виды обладают не только разными способностями к обучению, но подобные врожденные склонности проявляются только в определенные критические периоды роста животного. Он пишет, что «Эскимосские собаки восточной Гренландии», например,

живут в стаях от пяти до десяти собак в каждой. Члены стаи защищают свою территорию от других собак. Все собаки эскимосского поселения обладают детальным знанием топографии территории других собак; они знают,

откуда ждать нападения собак другой стаи. Молодые собаки, однако, не защищают свою территорию. Более того, они часто бродят по всему поселению, часто проникают на чужие территории, откуда их быстро прогоняют. Несмотря на эти частые нападения, во время которых они могут подвергнуться жестокому обращению, молодые собаки не могут понять распределения территорий и у наблюдателя их глупость в этом отношении вызывает удивление. Однако, в то время, когда молодые собаки становятся половозрелыми, они начинают понимать, где находится чужая территория и в течение недели их приключения с нарушениями границ заканчиваются. У двух [наблюдаемых] самцов первое совокупление, первая защита своей территории и первое избегание чужой территории произошли в течение одной недели.[1]

После работ Зигмунда Фрейда относительно стадий взросления ребенка и силы импринтов, полученных в определенные стадии взросления, вряд ли потребуется доказывать актуальность понятий «внутреннее готовность» и «импринт» в сфере обучения человека. К тому же, многое из того, что ребенок должен узнать, очень похоже на социологию эскимосских лаек, так как это связано в основном с различными аспектами групповой принадлежности. Однако в человеческой сфере существует фактор, который делает все исследования инстинкта и врожденных структур психики чрезвычайно затруднительными; поскольку даже когда самые беспомощные животные созревают очень быстро, человечек совершенно беспомощен в течение первых двенадцати лет своего существования, и во время периода созревания своего характера, полностью подвержен давлению и импринтированию со стороны окружающего его общества. На самом деле, как часто указывал Адольф Портманн, именно те три дарования — вертикальное положение тела, речь и мысль, которые поднимают человека над животной сферой, — развиваются только после рождения, и, следовательно, в структуре каждого человека представляют собой смесь врожденных биологических и искусственных традиционных факторов. Мы не можем говорить об одном без другого.

Итак, во имя науки, давайте не будем этого делать!

Разумеется, возможно определить даже у человека определенное количество врожденных «ключ — тумблер» реакций: например, младенца на сосок. Очевидно, также, что у человека, как и у более низших животных, присутствуют определенные «центральные возбуждающие механизмы» (ЦВМы —

---

1 Там же, С. 150.

central excitatory mechanisms), которые получают стимулы как изнутри, так и снаружи, и побуждают человека к «аппетитному поведению» — иногда даже против его собственного рассудочного мнения. Ярким примером является реакция сексуального аппетита на стимулы определенных гормонов (например, тестостерона пропионата, эстроген), и эта реакция, даже невинного человека, на знаковый стимул хорошо известна для всего биологического вида. Я бы сказал, что эти феномены не требуют лабораторных испытаний, чтобы оправдать наше внимание к ним. Но не следует забывать, что инстинктивная сфера человека намного более открыта к обучению, чем у животных, так что при оценке поведения человеческого поведения, мы всегда должны учитывать гораздо более сильный фактор индивидуального опыта, чем при определении центральных возбуждающих механизмов (ЦВМ) и внутренних разрешающих механизмов (ВРМ) насекомых, рыб, птиц — или даже обезьян.

Этот важный факт может помочь прояснить основные черты проблемы противопоставления элементарных и этнических идей, о которой говорит Бастиан. Элементарные, или врожденные, идеи мы должны интерпретировать, на мой взгляд, в качестве отсылки, в терминах девятнадцатого столетия, к тому, что сейчас мы могли бы назвать врожденными неврологическими структурами (ЦВМ и ВРМ) биологического вида Homo sapiens: те унаследованные структуры в центральной нервной системе, которые составляют элементарные основы всего человеческого опыта. Этнические идеи, с другой стороны, относятся к исторически обусловленному контексту знаковых стимулов, посредством которых происходит побуждение человека к действию в любом данном обществе. Но поскольку нет такого явления как человек в качестве просто «Человека», абстрагированного от любой социальной обусловленности, существует очень немного примеров неимпринтированных знаковых стимулов на уровне человеческой этологии — и именно это сделало возможным для тех, кто изучает феноменологию нашего вида, писать, так, будто в человеческой расе нет никакой врожденной структурирующей системы. В настоящее время, однако, это полностью доказанный факт, что человеческий ум вовсе не является простой tabula rasa, согласно эпистемологии семнадцатого века. Действительно, наоборот — это совокупность множества структур, каждая из которых имеет определенную готовность к ответу. Тот факт, что они более открыты для индивидуального опыта, чем у их животных гомологов, не должен отвлекать нас от более фундаментального факта их существования — или их силы установления и поддержания тех базовых сходств в человеческой культуре,

количество которых значительно превосходит различия. Но в равной степени, и с другой стороны, мы не должны делать поспешного предположения, что поскольку для любого данного знакового стимула было установлено обширное или даже универсальное распределение, его можно считать врожденным, а не искусственным.

II. Сверхестественный знаковый стимул

В настоящее время для биологической мысли обычным стало мнение, что человек, как вид животного, рождается раньше срока, по меньшей мере, на год, завершая свое развитие внутри социальной сферы, в то время как другие виды успевают закончить этот этап в утробе матери. Было замечено, что отсутствие волос при рождении является чертой эмбриона, что наши многочисленные психологические трудности являются производными преждевременности нашего рождения, и что, — используя красочный термин Ницше — мы не можем не ожидать того, что останемся *das kranke Tier*, «больным животным», на протяжении всей жизни и до конца наших дней. Великий французский натуралист Буффон (1707 – 1788), как я полагаю, был первым, кто отметил, что «человек – не более чем испорченная обезьяна». Научную основу этой идее дал голландский анатом Людвиг Больк, который в 1926 году, в своей работе «Проблема человеческого воплощения», показал, что мутации, тормозящие взросление действительно имеют место у животных, и он предположил, что эволюция человека подверглась влиянию серии подобных изменений. По мнению Л. Болька, человек задерживается на стадии внутриутробного роста, соответствующей поздней фазе в развитии эмбриона шимпанзе.[1]

Однако более выдержанная точка зрения признает в отсутствии волос у нашего вида усовершенствование кожи, как органа чувств, и частей тела, как фокусов зрительного интереса. Ибо у человека сенсорные нервы, проходящие через спинной мозг, представлены в гораздо большем количестве, чем у любого представителя волосатых племен, в то время как диапазон и тонкость знаковых стимулов, создаваемых не только наготой, но и нашими разнообразными способами укрывания и демонстрации тела, вызывают реакции значительно

1 Людвиг Болк, Das Problem der Menschwerdung (Йена: Густав Фишер, 1926), СС. 32-33.

большего разнообразия, чем всего лишь животный аппетит и осуществление межполовых отношений. Без волос лицо стало органом поразительной подвижности, способным к созданию социальных сигналов, бесконечно более универсальных, чем социальные «пусковые механизмы» (крики птицы, оленьи рога, взмахи хвоста) животного царства. Мутация, так сказать, была не негативной, а позитивной; и длительное созревание, выходящее далеко за пределы способности материнской утробы его полностью осуществить, было следствием прогресса. Ибо, как сказал Шопенгауэр «все превосходное созревает медленно».

И мы должны забыть, кроме того, быстрый рост этих замечательных головы и мозга в течение первого года внеутробной жизни? Совершенно верно то, что ввиду нашего раннего рождения у нас не так много стереотипных реакций как у других позвоночных, и, следовательно, имея более открытую структуру рефлекса, мы менее жестко обусловлены нашими инстинктами, мы менее консервативны, зависимы, и безопасны, чем животные. Но с другой стороны, у нас есть очень развитый мозг, который в три раза превосходит по величине своего ближайшего конкурента и который дал нам не только новое знание (в том числе о нашей собственной смерти), но также и способность контролировать и даже подавлять наши реакции.

Но лучшим из всех даров является дар самой незрелости, который позволил нам сохранить в наших самых лучших, самых человечных, моментах способность играть. В щенячьем возрасте животные демонстрируют способность к игре, когда они защищены от ужасной серьезности дикой природы, находясь под опекой родителей; и практически у всех можно увидеть этот очаровательный образ действий в момент ухаживания. Однако у человека — или лучше сказать — у лучших мужчин, хотя и у многих женщин тоже — эта способность остается на протяжении всей жизни. В одном наводящем на мысли параграфе, зоопсихолог Конрад Лоренц делает прекрасное заявление о нашей задолженности перед этой способностью играть, напоминая нам, что:

Каждое исследование, проведенное человеком, было результатом подлинного любопытства, своего рода игры. Все данные естествознания, которые отвечают за господство человека над миром, порождены деятельностью, которой предавались исключительно ради развлечения. Когда Бенджамин Франклин притягивал электрический заряд к медному хвосту своего воздушного змея, он так же мало думал о громоотводе, как и Герц, который исследовал электрические волны, о радиопередаче. Любой, кто на собственном опыте испытал,

как легко любознательность ребенка в процессе игры может вырасти в работу натуралиста, никогда не будет сомневаться в фундаментальном сходстве игры и учебы. Любознательный ребенок полностью исчезает из звериной натуры взрослого шимпанзе. Но ребенок не оказывается глубоко похороненным в человеке, как считал Ницше. Напротив, он абсолютно им управляет.[1]

Животные не наделены речью — и это, безусловно, одна из причин их неспособности играть со звуками. У них нет искусства — и причина, снова, в том, что они не способны играть с формами. Способность человека к игре оживляет его стремление создавать образы и организовывать формы таким путем, чтобы производить для себя новые стимулы: знаковые стимулы, на которые его нервная система может впоследствии реагировать подобно изоморфу на его раздражитель. Мы рассматривали случай с девочкой, охваченной образом ведьмы, который она сама и создала. Давайте теперь посмотрим, что можно увидеть в случае с поэтом. Следующее высказывание британского поэта и критика А.Э. Хаусмана дает наиболее удовлетворительное выражение определенного триггерного принципа, который эффективен в поэтическом воздействии:

Поэзия кажется мне в большей степени физической, чем интеллектуальной. Год или два назад, в числе прочих, я получил из Америки просьбу дать определение поэзии. Я ответил, что могу дать определение поэзии в той степени, в какой терьер может определить крысу, но я подумал, что мы оба распознали предмет по симптомам, возникновение которых он в нас провоцирует. Один из этих симптомов был описан в связи с другим объектом Елифазом феманитянином: «И дух прошел надо мною; дыбом стали волосы на мне». Опыт научил меня во время бритья по утрам следить за своими мыслями, потому что, когда в мою память вливается стих, моя кожа ощетинивается так, что бритва перестает справляться. Этот характерный признак сопровождается дрожью проходящей вниз вдоль позвоночника; есть и другой признак, который состоит в сжатии горла и вытеканию воды из глаз; третий признак, который я могу описать, заимствуя фразу из одного из последних писем Китса, где он говорит о Фанни Браун: «все, что напоминает мне о ней, словно копье проходит сквозь меня». Место этого ощущения находится в области желудка.[2]

1 Конрад Лоренц, «Psychologie und Stammesgeschichte», в Die Evolution der Organismen, Gerhard Heberer, ed. (2-е изд .; Штутгарт: Густав Фишер Верлаг, 1954),С. 161; как цитирует Герберт Вендт, В поисках Адама (Бостон: Хоутон Миффлин Компанв, 1955),С 144.

2 А.Е. Хаусман, Имя и природа поэзии (Лондон: издательство Кембриджского университета; и Нью-Йорк: Макмиллан Компани, 1933), СС. 45-46.

Едва ли нужно напоминать читателю о том, что образы не только поэзии и любви, но также и религии, патриотизма, сопровождаются в процессе восприятия реальными физическими реакциями: слезами, вздохами, внутренней болью, непроизвольными стонами, криками, взрывами хохота, гневом, и импульсивными поступками. Человеческому опыту и искусству удалось создать для человеческого рода среду знаковых стимулов, которые провоцируют физические реакции и приводят их к определенной цели не менее эффективно, чем это делают природные стимулы с инстинктами животных. Биология, психология, социология и история этих знаковых стимулов можно сказать, что составляют поле нашего объекта исследования, науки сравнительной мифологии. И хотя никто еще не разработал эффективный метод для различения врожденных и приобретенных, естественных и культурно обусловленных, «элементарных» и «этнических» аспектов этих искусственных катализаторов и вызываемых ими реакций, радикальное различие, — которое провел Хаусман, между образами, действующими на нашу нервную систему, высвобождающими энергию, и теми образами, которые служат, скорее, для передачи мысли, — служит отличным критерием для проверки наших теорий.

«Я не могу убедить себя в том, — пишет Хаусман, — что существует такое явление, как поэтические идеи. Никакая истина, как мне кажется, не достаточно ценна, никакое наблюдение не чрезмерно глубоко, и никакое чувство не слишком возвышенно, чтобы не быть выраженными в прозе. Самое большее, что я могу допустить, это то, что некоторые идеи благосклонно (а некоторые — неблагосклонно) относятся к тому, чтобы обрести поэтическое выражение; и то, что идеи эти могут усиливаться в поэзии, которая возвеличивает их и почти что преображает, и это возвеличивание не воспринимается как нечто самостоятельное, кроме как в процессе анализа».[1]

Когда Хаусман пишет, что «поэзия — это не нечто сказанное, но сам способ сказать», и когда он снова утверждает, что «интеллект не является источником поэзии, в действительности он скорее препятствует ее рождению, и ему нельзя доверять даже в распознавании поэзии, когда она уже родилась»,[2] он не более чем подтверждает и ясно формулирует первую аксиому любого творчества, — будь то поэзия, музыка, танцы, архитектура, живопись, или скульптура — которая заключается в том, что искусство не следует, подобно науке, за логикой ссылок на факты, но освобождается от этих ссылок и от воспроизведения не-

1 Там же, С. 34.

2 Там же, СС. 35 и 37.

посредственного опыта: это такое представление форм, образов или идей, что они будут сообщать в первую очередь не мысль или даже чувство, а импульс.

Эту аксиому стоит сейчас вспомнить, потому что мифология исторически была матерью искусств и еще, как и многие мифологические матери, в равной степени была своей собственной дочерью. Мифология не является рациональным изобретением; мифологию нельзя понять с точки зрения рациональности. Теологические истолкования делают ее нелепой. Литературоведение сводит ее к метафоре. Однако открывается новый и очень перспективный подход, когда мифология рассматривается в свете биологической психологии, как функции нервной системы, гомологичной врожденным и приобретенным знаковым стимулам, которые высвобождают и направляют энергии природы — в которой наш мозг является самым удивительным цветком.

Еще один урок может быть взят у животных. Существует такой феномен, известный исследователям поведения животных как «сверхнормальный знаковый стимул», который, насколько мне известно, никогда прежде не рассматривался в отношении искусства, поэзии или мифа; и который, в конце концов, может быть нашим верным проводником к месту их применения и к пониманию их функции в оживлении человеческой мечты о жизни.

«Внутренний разрешающий механизм, пишет Тинберген, — по-видимому, более или менее согласуется со свойствами объекта окружающей среды или ситуацией, в которой осуществляется реакция... Тем не менее, тщательное изучение ВРМ открывает примечательный факт, что иногда возможно создать такие условия, в которых определенные стимулы будут более эффективны, чем в естественной ситуации. Другими словами, естественная ситуация не всегда оптимальна».[1]

Например, было обнаружено, что самец бабочки, известной как сатир (Eumenis semele), — который берет на себя инициативу в спаривании, преследуя самку в полете, — обычно предпочитает самок более темного оттенка — и до такой степени, что если показать ему модель более темного оттенка, чем это вообще возможно в природе, мотивированный сексуально самец будет преследовать ее, предпочитая даже самой темной самке своего вида.

«Здесь мы обнаруживаем, — пишет профессор Портманн в комментарии, — «склонность», которая не удовлетворена в природе, но которая, возможно, однажды, — если проявят себя врожденные мутации, обеспечи-

---

1 Тинберген, цит.соч., С.44.

вающие наиболее темный оттенок, — будет играть роль в выборе партнеров по спариванию. Кто знает, не могут ли подобные предпочтения определенных знаковых стимулов служить для поддержания и развития новых вариантов, поскольку они могут представлять один из факторов в процессе отбора, который определяет направление эволюции?[1]

Очевидно, что женщина, с ее талантом к игре, еще много тысячелетий назад распознала силу сверхнормального знакового стимула: косметика для усиления контура глаз была найдена среди самых ранних остатков эпохи неолита. И оттуда до понимания силы ритуализации, иератического искусства, масок, гладиаторского облачения, королевских одежд, и другим придуманным человеком и осознанным улучшениям природы, — всего лишь шаг — или закономерная серия шагов.

В ходе изложения нашей естественной истории богов, появятся свидетельства о самих богах, как о свернормальных знаковых стимулах; свидетельства о ритуальных формах, вытекающих из их сверхъестественного вдохновения, выступающих в качестве катализаторов превращения людей в богов; и свидетельства о цивилизации — этом новом окружении, выросшем из его внутреннего мира, и далеко оттеснившем пределы природы — как результат дистилляции ритуала, и, следовательно, богов: то есть организация сверхнормальных знаковых стимулов, воздействующих на многие ВРМ, никогда не встречается от рождения и все же непосредственно принадлежит природе, поскольку человек является ее сыном.

Но пока достаточно заметить, — нельзя не принимать во внимание, что просто потому, что определенный, родившийся в культуре, знаковый стимул появился достаточно поздно в ходе истории, ответ человека на него должен представлять *заученную* реакцию. Реакция может быть, на самом деле, спонтанной, несмотря на то, что она никогда прежде не проявлялась. Ибо творческое воображение, возможно, именно здесь реализовало одну и врожденных «склонностей» человеческого организма, которые нигде в полной мере не подкреплялись природой. Следовательно, не только ритуальные искусства и развитие из них архаических цивилизаций, но также последующее разрушение тех искусств современными стрелами полета человека за пределы его собственной высочайшей мечты, следовало бы интерпретировать психологически, как историю сверхнормальных знаковых стимулов, которые открыли — к нашему

---

1 Адольф Портманн, «Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung», Eranos-Jahr-buch, 1952 (Zurich: Rhein-Verlag, 1953), CC. 333-34.

собственному испугу, радости и изумлению — самые глубокие секреты нашего существа. Действительно, глубины тайны нашего предмета, — которые являются глубинами не только человека, но и всего живого мира — до сих пор не установлены.

Суммируя вышесказанное: в области изучения поведения животных — являющейся единственной областью, в которой контролируемые эксперименты позволили прийти к надежным выводам относительно природы инстинкта — были определены два порядка врожденных разрешающих механизмов, а именно, — стереотипные и открытые, подверженные импринтингу. В первом случае существует жесткая зависимость между внутренней готовностью нервной системы и внешним знаковым стимулом, вызывающим ответ; таким образом, если человеком наследуется множество — или даже всего лишь несколько — ВРМ'ов такого типа, то мы можем говорить о «врожденных образах» в психике. Сам факт того, что никто пока не объясняет, как устанавливаются подобные отношения типа ключ — замок, не может свести на нет наблюдения, свидетельствующие об их существовании: никто не знает, как ястреб попал в нервную систему наших домашних птиц, но многочисленные испытания показывают, что, де-факто, он там присутствует. Тем не менее, подобные стереотипы в человеческой психике еще не были в достаточной степени изучены, и, я боюсь, что на протяжении последующего исследования, мы просто должны признать, что не знаем, насколько безоговорочно можно руководствоваться принципом врожденного образа при интерпретации мифологических универсалий. Не менее преждевременно отрицать саму эту возможность, чем заявлять, что это нечто большее, чем обдуманное мнение.

Мы не готовы, однако, сказать, являются ли очевидные, а иногда и поразительные, физические различия среди человеческих рас представлять значимые изменения их внутренних разрешающих механизмов. Среди животных подобные различия действительно существуют — фактически, изменения в ВРМ'ах основных инстинктов это, по-видимому, то, что в первую очередь затрагивается мутациями.

Например, приведем наблюдение Тинбергена:

Серебристая чайка (Larus argentatus) и более маленькая клуша (L. fuscus) в северо-западной Европе считаются чрезвычайно разошедшимися географическими расами одного вида, которые развиваясь в географической изоляции, вновь воссоединились вследствие расширения своего ареала обитания. Оба этих «подвида» демонстрируют множество различий в поведении; L.

fuscus определенно является перелетной птицей, улетающей на юго-запад Европы осенью, тогда как L. argentatus в большей степени оседлая птица. L. fuscus в большей степени предпочитает открытое море, чем L. argentatus. Сезоны размножения у них также разнятся. Особенный интерес вызывает следующее различие в их поведении. Оба «подвида» имеют два предупреждающих сигнала, один выражает относительно низкий уровень тревоги, другой указывает на крайнюю степень тревоги. L. argentatus подает сигнал крайней тревоги намного реже, чем L. fuscus. В результате обе формы по-разному реагируют на большинство раздражителей. Когда человек вступает на территорию смешанной колонии, серебристые чайки почти всегда издают слабый крик, в то время как L. fuscus издают громкий крик. Это различие, заключающееся в изменении порога возбудимости, создает впечатление качественного различия в сигналах тревоги двух «подвидов», которое может привести к полному исчезновению одного вида сигнала у первого вида, и исчезновению другого вида сигнала у второго вида, и, следовательно, привести к различию соответствующей двигательной реакции. Помимо этого различия в пороге возбудимости, существует также разница в высоте звука каждого сигнала.[1]

Между различными человеческими расами можно отметить различия, предполагающие как психические, так и сугубо физиологические вариации; различия, например, в скорости взросления, на которые указывает Геза Рохейм в своей работе «Психоанализ и антропология». Однако, пока такие рассуждения, опирающиеся только на записи контролируемых наблюдений, далеки от легитимности, чтобы делать какие-либо обобщения, касающиеся интеллектуальных способностей и моральных качеств общепринятыми в обсуждении данного вопроса. Кроме того, врожденные способности человека от одного индивида к другому столь сильно разнятся, что обобщения на основании расового признака практически теряют смысл.

Другими словами, вопрос о врожденных стереотипах вида Homo sapiens по-прежнему остается полностью открытым. Объективные и многообещающие исследования в этой области уже начались, но они пока что не зашли достаточно далеко. Интересная серия экспериментов, проведенных E. Kaila[2], и R. A. Spitz и K. M. Wolf [16], показала, что в возрасте между тремя и ше-

1 Тинберген, цит.соч., С. 197.

2 Э. Кайла, «Die Reaktionen des Säuglings auf das menschliche Gesicht», «Annales Universitatis Aboensis», Turku, Том. 17 (1932).

стью месяцами ребенок реагирует улыбкой на появление человеческого лица; и посредством создания масок, исключающих определенных детали нормального человеческого лица, исследователи установили, что для того, чтобы вызвать реакцию, у лица должно быть два глаза (одноглазые, асимметричные мазки не срабатывали), гладкий лоб (морщинистые лбы улыбки не вызывали), и нос. Любопытно, что рот можно было исключить; улыбка, таким образом, не являлась подражанием. Лицо должно было быть видным спереди находиться в некотором движении. Более того, ничто другое — даже игрушка – не могли вызвать этой младенческой улыбки. После шестого месяца появлялась способность к различению между знакомыми и незнакомыми, дружелюбными и недружелюбными лицами. Многообразие опыта социальной среды у ребенка к этому моменту значительно возрастает, внутренний разрешающий механизм подвергается впечатлениям внешнего мира, и в этом плане ситуация изменяется.

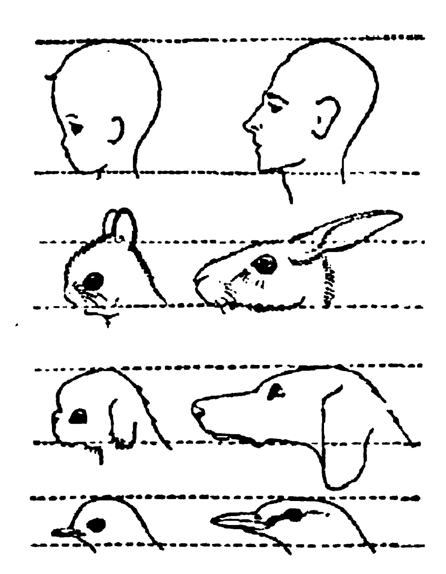
Было замечено, что у фигур предков на некоторых первобытных наскальных рисунках отсутствуют рты, и также нет ртов у огромного количества очень ранних, палеолитических фигурок женщин. Однако мы не можем сказать, насколько далеко можно позволить этим предположениям вести нас к заключению о наличии «родительского образа» в центральной нервной системе ребенка. Как указывает профессор Портманн: «Поскольку влияние этой формы на ребенка может быть доказано с уверенностью только с третьего месяца жизни, остается открытым вопрос о том, какой является центральная нервная система, — позволяющая распознавать выражение лица и давать социальный ответ в виде улыбки, — открытого, т.е. импринтируемого, типа, или же полностью врожденного. Все доступные нам данные говорят в большей степени о врожденной конфигурации; и все же вопрос остается открытым».[1]

Тогда насколько более отрытым является вопрос, затронутый профессором Лоренцом в его статье «Врожденные формы человеческого опыта»:[2] вопрос о родительской реакции, вызванной у взрослого человека знаковыми стимулами, передающимися от ребенка! Данное изображение иллюстрирует сказанное насколько это возможно.

---

1 Адольф Портманн, «Das Problem der Urbilder» в биологическом журнале «Sicht», Eranos-Jahrbuch, 1949 (Цюрих, Рейн-Верлаг, 1950), С. 426.

2 Конрад Лоренц, «Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung», «Zeitschrift der Tierpsychologie», Bd. 5 (1943), СС. 235-409.



Знаковые стимулы, (слева) вызывающие родительские реакции у человека, в сравнении с аналогами, не вызывающими этих реакций (справа). По К. Лоренцу.

И наконец, необходимо заметить, что до сих пор не существует единого мнения среди исследователей данного предмета, даже относительно того, какие категории аппетита могут считаться инстинктивными для человека как вида. Профессор Тинберген, говоривший о животном мире, называл сон и поиск пищи; так же и среди многих видов, избегание опасности, борьба с целью самозащиты, и ряд действий, функционально связанных со стремлением к размножению, как, например, брачная борьба и соперничество, ухаживание, спаривание и родительское поведение (сооружение гнезд, защита молодых особей и т.д.). Однако этот список сильно разнится от вида к виду; и до сих пор не известно, сколько из всего этого можно перенести на сферу поведения человека. Ориентировочно, разумно было бы предположить, что поиск пищи, сон, самозащита, ухаживание и спаривание, а также некоторые виды родительского поведения должны быть инстинктивными. Но вопрос — как мы увидели — остается открытым относительно того, что именно является знаковыми стимулами, которые обычно провоцируют эти действия у человека, и можно ли сказать, что любые стимулы мгновенно становятся известными для человека, как ястреб для цыпленка. Поэтому мы не будем говорить о врожденных образах на последующих страницах.

Однако концепция знаковых стимулов, как высвобождающих и направляющих энергию образов разъясняет различия между литературной метафорой, которая адресована интеллекту, и мифологией, которая нацелена преимуще-

ственно на центральные возбуждающие механизмы (ЦВМы) и врожденные разрешающие механизмы (ВРМы) всего человека. Согласно этой точке зрения, живая мифология может быть определена как совокупность поддерживаемых культурой знаковых стимулов, способствующих развитию и активации определенного типа, или констелляции типов, человеческой жизни. Более того, поскольку мы теперь знаем, что никакие образы не были установлены как, безусловно, врожденные и что наши ВРМы не стереотипны, а открыты, какие бы «универсалии» мы ни находили в нашем компаративном исследовании, они должны относиться скорее к общему опыту, чем к врожденному дару; в то же время, с другой стороны, даже там, где знаковые стимулы могут отличаться, не обязательно, что реагирующие ВРМы также отличаются. Наша наука должна быть одновременно биологической и исторической, не проводящей различия между «культурно обусловленным» и «инстинктивным» поведением, поскольку все инстинктивное поведение человека культурно обусловлено, и то, что культурно обусловлено в нас самих, является инстинктом: в частности, ЦВМы и ВРМы одного вида.

Таким образом, отдавая должное самой возможности, — вероятности подобного развития мифологической образности, как то предлагает теория элементарных идей Адольфа Бастиана и коллективного бессознательного К.Г. Юнга, — мы не можем предпринимать попыток интерпретировать в этих терминах какие-либо значительные соответствия, которые повсюду будут нам встречаться. Однако с другой стороны мы должны игнорировать, как несостоятельные с биологической точки зрения социологические теоретизирования, представленные, например, антропологом Ральфом Линтоном, который пишет, что «общество является группой биологически различных и самодостаточных индивидов»,[1] поскольку мы действительно являемся биологическим видом, но не различаемся между собой биологически. Наш подход должен быть, насколько это возможно, скептическим, историческим, и описательным — и там, где история оказывается не в состоянии помочь, и появляется нечто другое, как в зеркале, мы указываем на обдуманные предположения главных авторитетов в этой области и оставляем остальное тишине, признавая, что в этой тишине может спать не только крик Дриопитека, но также сверхъестественная мелодия, которую нельзя будет услышать, возможно, еще миллион лет.

---

1 Ральф Линтон, «Изучение человека» (Нью-Йорк и Лондон: D. Appleton-Century Company, 1936), С. 108.

Глава 2
Отпечатки опыта

I. Страдание и восторг

Джеймс Джойс, в книге «Портрет художника в юности», дает нам превосходный принцип структурирования, которым можно руководствоваться в межкультурном исследовании мифологии, — он определяет материал трагедии, как все то, «что есть великого и постоянного в человеческих страданиях»;[1] поскольку именно из «великого и постоянного» должны быть выведены импринты, общие для всех мифологий. И из таких импринтов, страдание само по себе — сырой материал для трагедии — является, несомненно, самым главным, поскольку оно, по крайней мере в определенном смысле, есть сумма и результат всего.

Более того, трагедия — греческая трагедия — была поэтической модуляцией мифологии, чей трагедийный эмоциональный катарсис через сопереживание и ужас являлся, как писал Аристотель, точным психологическим аналогом очищения духа (*κάθαρσις*), вызываемым посредством ритуала. Как и ритуал, трагедия превращает страдание в восторг за счет изменения фокусировки ума. Трагическое искусство является коррелятом дисциплины, называемой, выражаясь языком религии, «духовным очищением», или «обнажением своей сущности». Освобожденный от привязанности к своей смертной части через созерцание великого и постоянного в человеческих страданиях — «через усмотрение», используя замечательную фразу Платона, «гармоний и круговоротов мира, исправив круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении»[2] — человек объединяется в трагической сопричастности со «страдающим», а в трагическом ужасе — с «тайной причиной», Платоновским «созерцаемым». Тогда, однажды, с криком радости, оставляя позади и человечество, и разум, душа может устремиться к тому, что она внезапно смогла распознать по ту сторону ма-

1 Джеймс Джойс, Портрет художника в молодости (Лондон: Джонатан Кейп, 1916), с. 252.
2 Тимей 90D.

ски: *Finis tragoediae: incipit comoedia*. Устраняется режим трагедии и начинается миф.

«Как дивно Твое лицо, Господи! — писал Николай Кузанский,

Юноша захочет его вообразить — представит юношеским, муж — мужским, старец — старческим. Кто в силах помыслить единый истиннейший и точнейший прообраз всех лиц — так всех, что и каждого, и с таким совершенством каждого, что как бы уже и никакого другого? Придется вырваться за пределы всех мыслимых форм лица и всех образов, а как представить лицо, выйдя за пределы всех лиц, всех подобий любых лиц, всех образов и всех представлений, какие можно составить себе о лицах, за пределы всякого благолепия и всякой красоты каких угодно лиц? До тех пор пока желающий видеть Твое лицо держится каких-то представлений о нем, он далек от Твоего лица: любое представление о лице не достигает Твоего лица, Господи, и любая красота, какую только можно помыслить, меньше красоты Твоего лица. Во всех лицах есть красота, но они не суть сама красота, Твое же лицо, Господи, прекрасно, и это свойство есть вместе и само его бытие: оно — сама абсолютная красота, форма, дающая бытие всякой прекрасной форме. О великолепное лицо, восхищаться которым не устанут все, кому дано его созерцать! Во всех лицах лицо лиц является прикровенно и загадочно, открыто же его не увидеть, пока мы не войдем, поднявшись выше всех лиц, в некое потаенное и заповедное молчание, где ничего не остается от знания и понятия лица. Этот мрак, это облако, этот сумрак, или это незнание, в которые вступает ищущий Твое лицо, вырвавшись за пределы всякого знания и представления, есть предел, ниже которого Твое лицо можно видеть лишь прикровенно. Сам же мрак открывает, что в нем Твое лицо возвышается над всеми покровами».[1]

Здесь тайная причина открывается не в ужасе, но в восторге. И ее единственный наблюдатель — совершенно очищенный дух, вырвавшийся за рамки обычных человеческих переживаний, мыслей и слов. «Ни зрение не идет туда, — читаем мы в Кена упанишаде, — ни речь, ни ум».[2] И все же многие на этой земле испытали такое влияние. Оно отразилось (хотя редко так же чудесно, как в этом вдохновенном высказывании Кузанского) во многих мифологиях и прозрениях мистиков, в разные века и разных странах. Вне всяких

1 Николас Кузанский, De Visione Dei, перевод Эммы Герни Солтер (Лондон и Торонто: Дж. М. Дент и сыновья; Нью-Йорк: Э. П. Даттон и компания, 1928), с. 25-27.

2 Кена Упанишад 1.3.

сомнений, это полезный опыт; и возможно, он даже должен считаться вершиной среди «великого и постоянного» в человеческих страданиях и радости. Более того, образы, передающие этот опыт, должны быть отнесены к одному порядку, независимо от того, насколько чуждыми они могут оказаться нашим локальным формам религиозной символизации.

Пятая датская экспедиция Туле (1921-1924) через северо — американскую Арктику, от Гренландии до мыса Принца Уэльского, была проведена опытным ученым и исследователем Кнудом Расмуссеном, который, в ходе этого экстраординарного путешествия встретил и завоевал доверие многих эскимосских шаманов; первым из них был великодушный и гостеприимный, крепкий старик по имени Ауа в Гудзоновом заливе; затем, — в суровой местности района озера Бейкер, среди так называемых эскимосов — карибу, был безжалостный, очень умный и независимый дикарь, по имени Игьюгарьюк (Igjugarjuk), который, будучи молодым человеком, пожелал взять себе в жены девушку, родители которой ему в этом отказывали, тогда он пришел со своим братом, устроил засаду около хижины этой девушки и застрелил ее отца, мать, братьев и сестер, — всего семь или восемь человек — убивая до тех пор, пока не осталась только та девушка, которую он хотел; и, наконец, в Номе, — старик Наягнек (Najagneq), который только недавно был выпущен из тюрьмы, просидев там год за убийство семерых или восьмерых человек. В своей далекой деревне Наягнек устроил из своего жилья настоящую крепость и оттуда, в одиночку, вел войну со всем своим племенем — и против белых тоже — до тех пор, пока капитан корабля хитростью не выманил его и не отвез в Ном. Его держали в тюрьме, пока десятеро свидетелей его убийств не были привезены из своего поселения; но когда они столкнулись с ним лицом к лицу, им пришлось отказаться от своих обвинений, так как им бы хотелось посмотреть, как он покончит с собой. Его маленькие пронзительные глазки дико блуждали кругом, нижняя челюсть хлябала под неплотно наложенной повязкой: какой-то человек, желая убить его, обезобразил ему лицо. И когда десять человек, которые обвиняли его, оказавшись в комнате для свидетелей, встретились с ним взглядом, все они, стыдясь, опустили глаза.

Стоит задержаться на мгновение, чтобы рассмотреть характер этих суровых шаманов, чтобы мы оставили предположение о том, что высших религиозных состояний удостаиваются только святые.

Доктор Г. Остерманн, в своем докладе о Пятой экспедиции Туле, писал:

> Его фантазия получила новую пищу в большом городе. Он, знавший до сих пор лишь землянки, сани и каяки, не был подавлен большими домами, пароходами и автомобилями, но вот белая лошадь, тащившая тяжелую телегу, взбудоражила его душу. Он стал рассказывать своим изумленным землякам, что белые люди в Номе убивали его десять раз за эту зиму; но у него было десять белых лошадей, его духов-пособников, и он жертвовал их одну за другой, тем и спасся.

Это человек «обладавший силой десяти лошадей» имел властный голос и тон, покорявший людей. У него возникло любопытное чувство благорасположения к доктору Расмуссену, и когда они остались вдвоем, он не побоялся признаться в том, что немножко морочит своих земляков.

Он был не шарлатаном, но одиноким человеком, который привык противостоять массе, а потому должен был прибегать к небольшим трюкам. Но стоило навести его на воспоминания о старых его видениях, о преданиях отцов, как речь его звучала непоколебимой глубокой убежденностью, ответы становились краткими и ясными. Когда доктор Расмуссен спрашивал его, верит ли он сам в те силы, о которых говорит, то он отвечал: «Да, в силу, которую мы называем «Сила» (Sila) и которую нельзя объяснить простыми словами. Это великий дух, создавший мир, погоду, всю жизнь земную, столь могущественный, что речь его к людям звучит не в простых словах, но в буре, снегопаде, дожде, бушевании моря, во всех явлениях, которых человек страшится, а также в солнечном свете, сверкании моря, лепете и играх малых, невинных, ничего не знающих детей. В хорошие времена Сила, не имея ничего сказать людям, исчезает в своем бесконечном ничто и пребывает там, пока люди не злоупотребляют жизнью, но чтят хлеб свой насущный. Никто не видел Силы; местопребывание ее — загадка; она в одно и то же время с нами и бесконечно далека от нас»

И доктор Расмуссен добавляет [Остерманн цитирует по дневникам, найденным после смерти Расмуссена]: «Слова Наягнека звучали, словно эхо той мудрости, которая была присуща старым шаманам и которой мы восхищались. Мы встречали мудрость шаманов повсюду на протяжении всего нашего путешествия, будь то суровая Земля Короля Уильма или снежная хижина

Ауа в Гудзоновом Заливе, или эскимос Игьюгарьюк, чья ключевая максима заключалась в том, что:

> «Единственно истинная мудрость живет далеко от человечества, в великом одиночестве, и достичь ее можно только через страдания. Только утраты и страдания могут открыть разум человека для всего, того, что скрыто от остальных».[1]

В следующей главе мы вернемся к Игьюгарьюку и его истории страданий, через которые он постиг мудрость. На данный момент исходный пункт наших рассуждений заключается в том, что между великим Николаем Кузанским и великим Игьюгарьюком существует значительный промежуток, определяющий разницу их характеров и опыта, а также культурного наследия; тем не менее, если я не ошибаюсь, то, в конечном счете, их взаимно независимые высказывания отсылают нас к одному и тому же. И это не последнее, что мы узнаем о скрытой мудрости, достигнутой через страдание, «в великом одиночестве», мудрости, которая «за пределами всех мыслимых форм лица и всех образов», или, как выразился Наягнек, ее «нельзя объяснить простыми словами».

«Великое и постоянное» в человеческих страданиях, таким образом, приводит, — или может привести, — к опыту, который считается пережившими его людьми, как апогей их жизни, и который все-таки остается невыразим. И этот опыт, или, по крайней мере, приближение к нему, является конечной целью всех религий, тем, на что указывают все мифы и обряды. Более того, все те, кто создавал и поддерживал мифологические традиции мира, — шаманы, мудрецы, пророки, священники,- в большинстве своем имели реальный опыт этой невыразимой тайны и почитали ее. Ирония, присущая нашему предмету, заключается в том, что большинство исследований первобытных племен проводились либо учеными, чьи умы были «стерилизованы», не восприимчивы к подобному опыту, и для которых слово «мистический» является оскорблением; либо миссионерами, для которых единственно верный подход к мистическому определялся только их духовной традицией. И все же иногда появляются ученые, подобные Расмуссену, которые могут приоткрыть завесу тайны.

---

1 Х. Остерманн, Аляскинские эскимосы, как описано в посмертных записках д-ра Кнуда Расмуссена. Отчет о пятой экспедиции в Туле 1921-24, том. X, № 3 (Копенгаген: Nordisk Forlag, 1952), с. 97-99.

Первое, что сразу следует отметить, это то, что первобытный колдун не только способен как никто другой высказывать такие глубокие замечания об отношении человека к тайне его бытия, что его слова будут впоследствии записаны в анналы религий, но также он может игриво создавать пародии на свою собственную мифологию для того, чтобы впечатлять и запугивать своих менее разумных собратьев. Тот факт, что значимые мифологические мотивы (например, смерть и воскресение) использовались для обмана, не означает, что в надлежащем контексте они по-прежнему обязательно останутся «опиумом для народа». Тем не менее, именно этим они, безусловно, могут стать; поскольку, в конечном счете, религия отсылает к невыразимому; многие из тех, кто наиболее искренне живет своей мифологией, оказываются самыми обманутыми — сам по себе этот обман является частью тех страданий и тьмы, через которые разум должен пройти, чтобы познать Лицо-которое-не-есть-лицо.

В санскрите есть слово, *upādhi*, которое означает «ложь, обман, сокрытие», но также, «ограничение, отличительная особенность, атрибут». Абсолютная истина, не имеющая никаких атрибутов, не может быть помыслена умом. Как говорил Игьюгарьюк, истина «живет далеко от человечества, в великом одиночестве». Таким образом, в ритуалах и медитациях, предназначенных для того, чтобы подготовить ум к переживанию красоты, которая есть Абсолютная Красота, «атрибуты» (упадхи) к ней дополнительно присваиваются; например, в медитации Н. Кузанского, присваиваются «атрибуты» лица и красоты.

Герхарт Гауптман как-то сказал, что поэзия является искусством, заставляющим из-за слов зазвучать истинное Слово (Dichten heisst, hinter Worten das Urwort erklingen lassen)[1]. В этом же смысле мифология есть передача форм, через которые может быть познана бесформенная Форма форм. Нижестоящий объект является отражением, или местом обитания, вышестоящего. Любовь или привязанность к низшему выполняют функцию установления превосходства; и все же оно должно быть принесено в жертву (в этом и заключается страдание!), если ум должен достигнуть своей надлежащей цели.

Таким образом, сравнительная мифология представляет собой изучение *upādhi*: обманчивых атрибутов бытия, посредством которых человеческий разум в различные эпохи объединялся с тайной причиной — в трагическом ужасе, и со страдающим человеком (лишенного самости) — в трагической сопричастности. Существуют упадхи двух порядков: те, что неизбежно выте-

1 Цитируется С. Г. Юнгом, Seelenprobleme der Gegenwart (Цюрих: Рашер Верлаг. 1931), стр. 67.

кают из первичных условий всего человеческого опыта (*la conditionhumaine*), и те, что относятся к различным областям и эрам человеческой цивилизации (*die Volkergedanken*). Первые из них мы будем обсуждать в настоящей главе; другие — в остальных разделах данной работы.

Но мы не будем, конечно же, говорить только о страданиях, трагических *upādhi* (или обмане) страданий: ибо главной темой мифологии является не агония вопрошания, но восторг откровения, не смерть, но воскресение: Аллилуйя!

> «Вот я пред тобою», говорит великая богиня вселенной, Царица Изида, когда появляется перед Луцием Апулеем, своим верным подданным, в заключение всех его испытаний, аллегорически описанных в романе «Золотой осел»:

Вот я пред тобою, Луций, твоими тронутая мольбами, мать природы, госпожа всех стихий, изначальное порождение времен, высшее из божеств, владычица душ усопших, первая среди небожителей, единый образ всех богов и богинь, мановению которой подвластны небес лазурный свод, моря целительные дуновенья, преисподней плачевное безмолвие. Единую владычицу, чтит меня под многообразными видами, различными обрядами, под разными именами вся вселенная.

Там фригийцы, первенцы человечества, зовут меня Пессинунтской матерью богов, тут исконные обитатели Аттики — Минервой Кекропической, здесь киприне, морем омываемые, — Пафийской Венерой, критские стрелки — Дианой Диктинмской, трехъязычные сицилийцы — Стигийской Прозерпиной, элевсинцы — Церерой, древней богиней, одни — Юноной, другие — Беллоной, те — Гекатой, эти — Рамнузией, а эфиопы, которых озаряют первые лучи восходящего солнца, арии и богатые древней ученостью египтяне почитают меня так, как должно, называя настоящим моим именем — царственной Изидой.

Вот я пред тобою, твоим бедам сострадая, вот я, благожелательная и милосердная. Оставь плач и жалобы, гони прочь тоску — по моему промыслу уже занимается для тебя день спасения.[1]

Страдание само по себе является заблуждением (*upādhi*); поскольку его ядро составляет восторг, являющийся атрибутом (*upādhi*) озарения.

1 Апулей, Золотая задница, перевод У. Адлингтона, книга XL

Отпечаток (импринт) восторга заключенный в страдании, является самым главным «великим и постоянным» нашей науки. Погруженный в жизненную мудрость, возможно, меньшей части человечества, он, тем не менее, являлся матрицей и заключительным элементом всех мифологий мира, принося свое сияние празднеству меньших *упадх* — или импринтов — к которым мы должны теперь вернуться.

II. Структурирующая Сила Жизни на Земле

Безусловно, сила, которая никогда не могла отсутствовать в человеческом опыте, как указывает Адольф Портманн в заметке «Земля как Дом Жизни»,[1] — это гравитация, которая не только непрерывно воздействует на все сферы человеческой деятельности, но и фундаментально обуславливает форму тела и всех его органов. Суточное чередование света и тьмы является другим неотъемлемым фактором нашего опыта, фактора, которому придается большая драматическая значимость; поскольку ночью мир засыпает, опасности скрываются, и сознание погружается в мир сновидений, который отличается по своей логике от дневного мира света. Во сне объекты не нуждаются в освещении извне и светятся сами по себе, и, более того, они обладают эфемерной субстанцией, способной к быстрой магической трансформации, потрясающим эффектам, и ничем не ограниченной подвижности. Нет никаких сомнений в том, что мир мифа оказался насквозь пропитан сновидениями, или что люди видели сны уже тогда, когда еще не далеко ушли от обезьян. И, как заметил Геза Рохейм, «не может быть нескольких «культурно обусловленных» установок для сновидения, как нет и двух способов спать»[2]

Рассвет и пробуждение от мира снов, всегда должны ассоциироваться с солнцем и восходом. Ночные страхи и ночные чары рассеиваются светом, который всегда воспринимался как исходящий свыше и как направляющий путь указатель. Темнота и тяжесть, сила притяжения и темные глубины земли, тьма джунглей или глубокого моря, также как другие предельные страхи и восторги, на протяжении тысячелетий должны сформировать устойчивый

---

1 Адольф Портманн, «Смерть Эрде аль-Хеймат де Лебенс». EranosJahrbuch 1953 (Цюрих: Rhein Verlag, 1954), стр. 473-94.

2 Гиза Рохейм, «Анализ сновидений и полевая работа в антропологии», «Психоанализ и социальные науки» (Нью-Йорк: International Universities Press, 1947), Vol. Я, p. 90.

паттерн человеческого опыта, в отличие от светоносного полета на недосягаемых высотах пробуждающей мир солнечной сферы. Поэтому полярности света и тьмы, верха и низа, указания пути и утраты ориентиров, уверенность и страх (полярности, которые всем нам известны из нашей собственной традиции мышления и чувствования, и которые можно найти во всех частях света) должны считаться неизбежными элементами структурирующего принципа человеческой мысли. Подобный образ мысли может быть, а может и не быть зафиксирован внутри нас в качестве «изоморфа» (см. выше); но, в любом случае, это, безусловно, общий для всех нас и хорошо известный опыт.

Кроме того, Луна и созерцание ночного неба, звезд и Млечного Пути, с самого начала представляли собой для человека источник для постоянного удивления и глубоких впечатлений. Но существует действительно физическое воздействие Луны на Землю, ее обитателей, ее приливы и наши собственные приливы, которые уже давно были разумно определены, а также подсознательно пережиты. Совпадение менструальных циклов с лунным циклом — это физическая реальность, которая структурирует человеческую жизнь. Вполне возможно, что фундаментальное понятие о взаимоотношении между небесным миром и миром земным коренится в осознании человеком, как на опыте, так и в мышлении, лунных циклов. Тайна умирания и воскрешения Луны, — также как и ее влияние на собак, волков, лис, шакалов и койотов, которые пытаются петь ей: этому чудесному бессмертному серебряному диску, парящему среди прекрасных звезд и выглядывающему из-за облаков, превращающему бодрствование в сновидение, — стала силой даже более могущественной и более представленной в мифологии, чем солнце, которое каждый день заставляет погаснуть ее свет и ее мир звезд, ночных звуков, эротических настроений и магии снов.

Контраст между физической формой и сферами компетенции мужчины и женщины, безусловно, является еще одной универсалией человеческого опыта; и в этом контексте, мы должны также считаться с «перекрестом инстинкта» между ними, который делает возможным — или, скорее даже неизбежным, а порой и идущим против более разумного решения — пробуждение двух тел, ведущее к любопытному взаимодействию, которое фрейдисты называют «воссозданием первичной сцены», и многие считают, что это то желание, которому сложнее всего сопротивляться. В ряде скрупулезных исследований поведения животных было показано, что последовательность знаковых стимулов переданных от мужского организма к женскому, и от женского к муж-

скому, может быть определена в качестве пусковых механизмов чрезвычайно сложных представлений, которые должны быть выполнены в идеальной синхронизации прежде чем вид сможет быть воспроизведен; и я не знаю никого за пределами научных кругов, кто мог бы предположить, что сопоставимый перекрестный изоморфизм не может существовать на человеческом уровне. Но поскольку ничего нельзя принимать безрассудно только на основании личного опыта, и никто до сих пор еще не смог вырастить двух молодых людей в абсолютной изоляции от социальной обусловленности и представить их друг другу при полной луне, мы не станем утверждать, что многое из того, что каждый знает об этом, может быть связано или с импринтом или с врожденным образом. Заметим только, что в ходе человеческой истории такие вещи как ароматы цветов, украшения тела, ночь, тайные свидания, музыку, символические обмены, муки, угрызения совести, ревность и убийства можно определить настолько далеко, насколько это позволяет наше зрение.

И у нас имеется обширная литература фрейдистской школы, уверяющая нас, что тайные, так же как очевидные аналогии, каламбуры и интонации — с помощью которых секс, половые органы и сексуальный акт оказываются причастными нашим мыслям — известны в каждой традиции мира, будь она письменная или устная. В мифологии, разумеется, образ рождения из чрева является чрезвычайно распространенной метафорой рождения вселенной, и половой акт, который должен предшествовать рождению представлен в различных ритуалах и мифологических сюжетах.

Более того, таинственное (кто-то мог бы сказать даже, магическое) функционирование женского тела заключается в менструальном цикле, прерывании цикла во время беременности, агонии рождения — и появлении, впоследствии, нового существа; все это, разумеется, оставляет глубокие отпечатки (импринты) в сознании. Страх менструальной крови и изоляция женщины на время менструации, ритуалы рождения, и все знания о магии, связанные с человеческим плодородием со всей очевидностью говорят о том, что здесь мы находимся в области одного из самых главных центров интереса воображения человека. В наиболее раннем обрядовом искусстве можно увидеть, что женская фигура чрезвычайна заметна, в то время как мужская обычно оказывается изображена в маске, как шаман или охотник, выполняющие свою роль. Страх перед женщиной и тайна ее материнства были для мужчины не менее впечатляющими силами импринтирования, чем страхи и тайны самой природы. И в мифологиях и в обрядах всего нашего вида можно встретить бесчисленные примеры непре-

кращающихся усилий мужчины научиться эффективно взаимодействовать — путем, так сказать, антагонистического сотрудничества — с двумя этими чужими, но все же значительно сдерживающими, силами: женщиной и миром.

Еще одна чрезвычайно важная структурирующая опыт система, которая составляет паттерн импринтов нашей собственной готовности к жизни, являются стадии нормального человеческого роста и эмоциональной восприимчивости, от момента рождения и до самой смерти и зловонного разложения. За последнее время было подготовлено большое количество замечательных работ, выполненных авторитетными авторами в области детской психологии и психоанализа, так что для обозрения всей темы в деталях будет достаточно только повторить то, что уже хорошо известно. Тем не менее, я не знаю еще ни об одной работе, которая бы также обращала внимание на мифологические мотивы, развившиеся из импринтов социологизированной биологии человеческого роста.

Как мы уже отметили, человеческому организму требуется двадцать лет для полного окончания развития, и на протяжении большей части времени, ему необходимо родительское попечение. Затем следует период, длящийся еще около двадцати лет или около того, период зрелости, после которого начинают появляться признаки старения. Но человек является единственным существом, способным познать смерть, как неизбежный для себя конец, и старость для этого человеческого организма, сознательно смотрящего в лицо смерти, есть период, продолжительность которого больше, чем жизнь любого другого примата. Таким образом, мы может видеть три — по меньшей мере, три — различных периода роста и восприимчивости к импринтированию, как неизбежных этапа человеческой биографии: (1) детство и юность, со своим неуклюжим очарованием; (2) зрелость, с ее профессиональными навыками и полновластием; и (3) умудренная старость, нянчащая свою собственную смерть, и с любовью или со злорадством устремляющая взор назад в угасающий мир.

Главная функция большинства мифологического наследия и ритуальных практик заключается в том, чтобы перевести разум, чувства и полномочия индивида через критические пороги развития из первых двух десятилетий детства к совершеннолетию, и от старости к смерти; чтобы поддерживать способность знаковых стимулов высвобождать жизненные энергии человека, который для своей новой задачи, новой фазы перестает быть тем, кем он был раньше, способствуя, таким образом, благосостоянию всей группы. Так, мы находим, с одной стороны, в качестве постоянного фактора в «ритуалах

перехода», неизбежные, а поэтому универсальные, требования для индивида на определенных этапах развития, а с другой стороны, в качестве культурных переменных, мы видим исторически обусловленные требования и убеждения локальных групп. В мифологии есть интересное качество, создающее впечатление чего-то одновременно и постоянного и изменяющегося, словно в калейдоскопе, — качество, которое может очаровать поэтов и художников, но являет собой кошмар для разума, пытающегося все классифицировать. И все же, имея ясный взор, даже фантасмагория кошмара может быть систематизирована — в определенной степени.

Таким образом, оставшиеся разделы данной главы, излагают, в виде предварительного наброска, основные линии и фазы того, что может собой представлять — к настоящему моменту — основные источники импринтов в ходе архетипической биографии человека.

III. Импринты раннего детства

Определенные импринты, воздействующие на нервную систему в восприимчивый период между рождением и зрелостью, являются источником многих широко известных образов мифологии. Неотъемлемо присущие всему человечеству, они оказывались по-разному организованными в разных традициях, но везде они действуют как мощные высвобождающие и направляющие силы.

Первыми импринтами, навсегда остающимися с человеком, являются импринты самого рождения. Застой крови и чувство удушья, переживаемое новорожденным прежде, чем его легкие начнут работать, вызывают приступ ужаса, физические последствия которого (перехватывает дыхание, кружится голова, или даже происходит потеря сознания), как правило, повторяются в той или иной степени, в моменты внезапного сильного испуга. Так что родовая травма, как архетип трансформации, затопляет мощным эмоциональным наплывом краткий миг утраты безопасности и угрозы жизни, сопровождающие любой кризис радикальной перемены. В религиозных и мифологических образах тематика рождения (или скорее возрождения) является чрезвычайно важной; на самом деле, каждый пороговый переход — не только от тьмы чрева к свету солнца, но также переход от детства к совершеннолетию и от света мира к той тайне тьмы, которая лежит за переходом к смерти — сравним с рождением, и был представлен в обрядовой форме, практически повсе-

местно, через образ возвращения в утробу. Это одна из тех мифологических универсалий, заслуживающих интерпретации скорее с психологической, чем с этнологической точки зрения.

Образ воды в мифологии тесно связан с этим мотивом, и богини, русалки, колдуньи и сирены, часто появляющиеся как защитники проявлений воды (колодцев, ручьев, омолаживающих котлов), Владычицы Озера и водные никсы, могут представлять как жизнеугрожающий, так жизнеутверждающий аспект.

Например, в позднеклассической истории об Актеоне, изложенной Овидием в «Метаморфозах»,[1] говорится об охотнике, энергичном юноше, который, преследуя со своими собаками оленя, случайно натолкнулся на ручей и проследовал к его истоку, где он увидел купание богини Дианы, окруженной плеядой нагих нимф. И юноша, духовно не подготовленный к видению такого сверхъестественного образа, увидел лишь человеческое обличье; после чего богиня, увидев его, использовала свои чары, чтобы превратить его в оленя, и тогда его собственные собаки почуяли его запах, погнались за ним и разорвали его на куски.

На простом уровне типичного фрейдистского прочтения, этот мифологический эпизод представляет собой тревожное беспокойство маленького мальчика, обнаруживающего Мать; но согласно более тонкой, «сублимированной» трактовке, соответствующей пост-александрийской атмосфере элегантного искусства Овидия, Диана оказывается проявлением богини-матери мира, которую мы уже встречали в качестве Царицы Исиды, и которая, как сама она говорит, была известна культурам Средиземноморья под многими именами. Этот случай, безусловно, относится к *upādhi:* низший объект (образ матери) служит символом высшего — тайны жизни. Медитируя, мы может акцентировать внимание на высшем, — в таком случае мы делаем то, что в Индии называется *sampad upāsanā*, «совершенная медитация»; или, мы можем сосредоточить внимание на низшем, тогда медитация будет называться *adhyāsa upāsanā*, «наложенная (на образ накладываются определенные атрибуты – прим. перев.), ложная медитация». В первом случае мы поднимаемся к сверхъестественному; во втором случае остаемся, подобно Актеону, где человек подвергается психоанализу, разбирающего его на кусочки и, в итоге, он возвращается в утробу.

1 Овидий, Метаморфозы III, 173 и послед.

В ее величайшем храмовом городе в Малой Азии, Эфесе (где в 431 г. н.э. Дева Мария была объявлена Богородицей), великая богиня, мать всех вещей, была представлена как Артемида (Диана) с большим количеством грудей. Неисчислимые статуэтки нагих богинь (или скорее, в духе ее собственного учения, мы должны сказать, Нагой Богини) были найдены в раскопках руин по всему древнему миру. Генрих Циммер в комментарии на индуистскую версию ее истории писал следующее:

Если вы хотите узнать ее исконное происхождение, древнейшие тексты и изображения могут привести нас только к тому, что мы сможем сказать: «Таким образом она появилась в те давние времена; так-то и так-то ее могли называть; и таким-то или иным способом ей поклонялись». Но при этом мы подойдем к концу того, что вообще будет возможно сказать; с этим мы придем к примитивной проблеме сравнения ее с бытием. Она есть *primum mobile*, первооснова, матрица, из которой все произошло. Вопрошать о том, что стоит за ней, о ее прошлом и ее начале, не значит понимать ее, на самом деле, — это непонимание и недооценка, а в действительности это оскорбление ее. И любого, кто поступил бы подобным образом, могут постигнуть страдания и бедствия, которые обрушились на того молодого адепта, который раскрыл образ Богини в древнем египетском храме Саиса, и у которого навсегда онемел язык от шока, который он испытал от увиденного. Согласно греческой традиции Богиня заявляет о себе: οὐδείς ἐμόν πέπλον ἀνεῖλε, «покрывала моего никто не поднимал». Вопрос заключается не в покрывале, а в одеянии, урывающем ее наготу, — покрывало — это более позднее неверное толкование, данное ради благопристойности. Смысл здесь следующий: Я есть Мать без супруга, Первородная Мать; все есть дети мои, и поэтому никто никогда не смел приблизиться ко мне; тот наглец, что попытается сделать это, опозорит Мать — и потому сие есть причина проклятия.[1]

В истории, произошедшей с Актеоном, мы имеем ту же самую религиозную тему, представленную в сопоставимых образах. У Овидия мы читаем: «Хотела сперва схватить свои быстрые стрелы,/ Но почерпнула воды, что была под рукой, и мужское/ Ею лицо обдала и, кропя ему влагой возмездья/Кудри,

1 Генрих Циммер, Король и Труп, изд. Джозеф Кэмпбелл (New York: Pantheon Books, The Bollingen Series XI, 1948), стр.311-12.

добавила так, предрекая грядущее горе:/«Ныне рассказывай, как ты меня без покрова увидел,/Ежели сможешь о том рассказать!»[1]

Вода служит посредником, передающим силу богини; но также, именно она олицетворяет тайну вод рождения и растворения — будь то человек или вселенная. Поскольку это в духе мифа, когда стихийный способ представления может чередоваться с олицетворением. Не написано ли, например, в первой Книге Бытия, что «Дух [или ветер] Божий носился над водою»? Вода и ветер, материя и дух, жизнь и то, что ее порождает: эти пары противоположностей сплавляются в опыте жизни; и их порождающее мир соединение может быть представлено стихийно, как в это представлено Библии, или, с другой стороны, как в искусстве тантрического буддизма, в образе божественных мужчины и женщины, объявшихся в соитии. Тайна происхождения «великой вселенной» или макрокосма прочитывается в терминах порождения «маленькой вселенной», микрокосма; и амниотическую жидкость тогда можно сравнить с водой, которая во многих мифологиях, а также в досократической философии греческого мудреца Фалеса Милетского (ок. 640-546 гг. до н.э.), представляет собой сущность всех вещей.

Этот способ смешения личного и универсального, который является основным методом мифологического дискурса, позволил фрейдистским психоаналитикам, чье знание языка символов была получено в ходе исследования главным образом невротиков, перевести все культурное наследие человечества обратно в детские стишки. Но проблема невротика заключается именно в том, что вместо того, чтобы преодолеть трудный порог пубертатного периода, умереть как ребенок, чтобы возродиться взрослым, он оставляет значительную часть структуры своей личности зафиксированной в состоянии зависимости. Эмоционально отвергая реорганизацию своих детских импринтов с помощью мифов и обрядов зрелого сообщества, он может читать образный язык своей цивилизации только с точки зрения инфантильных источников ее развитых и влиятельных образов; тогда как в мифологии и обрядах они рассматриваются одновременно и в культурном и в метафизическом контексте. Фрейд теоретически девальвировал такие культурно и философски вдохновленные смены паттерна, называя их простой «вторичной переработкой», что, возможно, уместно, когда рассматриваемый случай является кошмаром какого-то сорокалетнего «подростка», плачущего на диване. Но при прочтении мифа

1 Овидий, Метаморфозы III, перевод Фрэнка Юстуса Миллера (Кембридж, Массачусетс: Гарвард Издательство университета, Классическая библиотека Леба), 188-93.

такой редуктивный метод обязывает нас к монотонности выделения в каждой символической системе только инфантильных источников ее элементов, игнорируя, как всего лишь второстепенную, историческую проблему их реорганизации: это в значительной степени подобно тому, как если бы архитектор, просматривающий чертежи зданий Рима, Стамбула, Мохенджо-Даро и Нью-Йорка, должен бы был довольствоваться тем наблюдением, что все они сделаны из кирпичей. В настоящей главе мы изучаем именно кирпичи. В дальнейшем мы сможем считать кирпичи само собой разумеющимися и проявить интерес к их функциям. Ибо, как один мой друг юнгианец однажды обозначил проблему: «Трудность невротика заключается в том, что он переводит все в термины инфантильной сексуальности, но если врач поступает так же, то, что же мы в итоге можем получить?»

Состояние ребенка в утробе матери — это блаженство, бездеятельное блаженство, и это состояние можно сравнить со счастьем, обретаемым в раю. В утробе ребенок не осознает чередование ночи и дня или иных аспектов темпоральности. Поэтому для тех, кто хорошо знаком с символизмом детского бессознательного, неудивительно то, что метафоры, используемые для обозначения вечности, используют образ возвращения в утробу.

Страх темноты, который так силен у детей, является следствием их страха вернуться в утробу: страх того, что их недавно достигнутое, озаренное дневным светом сознание и еще не сформированная индивидуальность должны быть снова поглощены. В архаическом искусстве лабиринт — дом пожирающего детей Минотавра — был представлен в фигуре спирали. Спираль также появляется в сознании спонтанно на определенных этапах медитации, а также людям, засыпающим под эфиром. Спиральный орнамент, кроме того, является главным узором на входах и в темных коридорах древнеирландского захоронения Ньюгрейндж. Эти факты свидетельствуют о том, что констелляция образов, обозначающих погружение и растворение сознания во тьме небытия, должна быть намеренно, с ранних времен, использована для того, чтобы показать аналогию ритуалов перехода с тайной вхождения ребенка во чрево для последующего рождения. И это предположение подкрепляется еще тем фактом, что палеолитические пещеры южной Франции и северной Испании, которые в настоящее время датированы большинством исследователей примерно 30 000 — 10 000 гг. до н.э., были, несомненно, святилищами, предназначенными не только для ритуалов первобытной охотничьей магии, но и для мужских обрядов инициации. Ужасающее чувство

клаустрофобии и одновременно освобождение от любого контекста мира, оставшегося наверху, бросает вызов сознанию, заключенному в этих более чем абсолютно черных безднах, где тьма больше не является простым отсутствием света, а есть непосредственно переживаемая сила. И когда вспыхивает дневной свет, дающий возможность увидеть превосходно нарисованных быков и мамонтов, стаи оленей, шерстистых носорогов и танцующих шаманов на стенах этих пещер, изображения поражают ум, оставляя глубокий импринтный след. Очевидно, что идея смерти-и-возрождения, возрождения посредством ритуала, сопровождаемого новой организацией претерпевших глубокие изменения знаковых стимулов, является чрезвычайно древней идей в истории культуры, и было сделано все возможное, — уже во времена палеолитических пещер, — чтобы возродить в символически убиваемой молодежи их детский страх тьмы. Психологический эффект подобной «шоковой терапии», используемой для разрушения нежелательных личностных структур, по всей видимости методически использовался в проверенном временем педагогическом приеме «промывания мозгов» и одновременной активации ВРМ-ов, для превращения мальчиков в мужчин, — надежных охотников и отважных защитников своего племени.

Представление о земле, как о порождающей и питающей матери было чрезвычайно распространенным как в мифологиях охотничьих сообществ, так и земледельцев. В соответствии с образами сообществ охотников, именно из ее чрева появляются дикие животные, и их вневременные архетипы открывались перед человеком в подземном мире обрядов инициации — те архетипы, из которых живущие на поверхности земли животные являются всего лишь временными проявлениями, посланными человеку для того, чтобы его прокормить. Это можно сопоставить с мировоззрением земледельцев, для которых земля есть материнское тело, на котором сеют зерно: вспахивание земли является зачатием и выращиванием родившегося зерна. Кроме того, представление о земле, как о матери, и о погребении, как о возвращении в утробу для последующего перерождения, по-видимому, появилось, по крайней мере, у некоторых человеческих сообществ в чрезвычайно ранние времена. Самыми ранними, найденными к настоящему моменту, безошибочными доказательствами обрядов и вместе с тем мифологического мышления являются могильные захоронения *Homo neanderthalensis*, далекого предшественника нашего собственного вида, период существования которого, возможно, следует отнести к

200 000 — 75 000гг до н.э.[1]. Скелеты неандертальцев были преданы земле вместе с предметами быта (предполагающими идею иной жизни), также похороны сопровождались жертвоприношениями животных (дикий бык, бизон и безоаровый козел) с уделением внимания оси восток-запад (путь солнца, которое возрождается из той же земли, на которой находятся мертвые); тела находились в согнутом положении (как в матке) или в позе, характерной для сна — в одном случае даже с подушкой из кремневой гальки.[2]

Сон и смерть, пробуждение и воскрешение, могила как возвращ ние к матери для нового рождения; но мы не знаем, о том, думал ли *Homoneanderthalensis*, что следующее пробуждение будет снова здесь, на этой земле, или в каком-то будущем мире (или даже в обоих).

Следующая констелляция импринтов, которую необходимо рассмотреть, связана с чувством блаженства, испытываемым младенцем у груди матери; и здесь мы снова имеем дело с постоянной, неизменной силой. Отношение сосущего младенца к матери представляет собой симбиоз: не смотря на то, что их двое, они составляют единое целое. На самом деле, что касается младенца, — который еще далек от того, чтобы даже отдаленно представить диссоциацию между субъектом и объектом, внутренним и внешним, — аффективный аспект его собственного опыта и внешние стимулы, на которые отвечают его чувства, полностью соответствуют друг другу. Его мир, как ясно показал Жан Пиаже в своем исследовании «Представление ребенка о мире», является «континуумом сознания»[3], одновременно и физическим и психическим. Все то, что посягает на его неразвитые чувства, некритически отождествляется с его соответствующими внутренними измерениями, так что между внешним и внутренним полюсами мира не проводится никакого различия. И этот неопределенный опыт неразрывности лишь усиливается готовностью матери полностью удовлетворять или даже предвидеть его нужды.[4] Все эта крошечная вселенная зацикленного на себе малыша является «сетью целенаправленных действий, более или менее взаимосвязанных»,[5] и все они устремлены к благу для одной лишь этой вселенной.

---

1 Ханс Вейнерт, «Der fossile Mensch», «Антропология сегодня» (Чикаго: Чикагский университет, 1953), p. 108.

2 Генри Фэйрфилд Осборн, Люди древнего каменного века (3-е изд., Нью-Йорк: Сыновья Чарльза Скрибнера, 1918), с. 214-22, 513-14; также Карлтон С. Кун. История человека (Нью-Йорк: Альфред А. Кнопф, 1954), с. 67-69.

3 Жан Пиаже, Детское мировоззрение (Нью-Йорк: Хайкоурт, Брэйс и Компания, 1929),С. 231.

4 Там же, СС. 245-46.

5 Там же, С. 233.

Но мать не может предвидеть всего. Вследствие этого, бывают моменты, когда «вселенная» не соответствует в точности испытываемой потребности. Тогда импринты этого первого ужасающего шока разделения, родовой травмы, — которая повлияла на весь организм в его первоначальном опыте страдания, — в той или иной степени снова активизируются. Мать отсутствует; вся вселенная отсутствует; блаженство благословенного младенца, вечно впитывающего амброзию из тела мадонны, уходит навсегда. Мелани Кляйн, которая уделила особое внимание этому очень раннему этапу нашей универсальной биографии, предположила, что в такие моменты импульс оторвать «приятную субстанцию» от матери немедленно отождествляется ребенком с опасностью, угрозой повреждения его собственного тела.[1] Следовательно, когда образ матери начинает принимать свои очертания в ходе пробуждения инфантильного сознания, он уже оказывается связан не только с чувством блаженства, но также с фантазиями об опасности, разделении и полного разрушения.

Все мы знакомы со сказкой о ведьме, живущей в очень вкусном пряничном домике. Действительно, мы уже видели какой ужас она вызывает у ребенка, вызвавшего ее у себя в воображении во время игры. Она добра к детям и приглашает их в свой вкусный съедобный дом только потому, что хочет съесть их. Она людоедка. (И в течение шестисот тысяч лет человеческого опыта, каннибалы, нужно иметь это в виду — и даже матери людоедки — были мрачной, ужасной и вездесущей реальностью). Людоедки представлены в фольклоре самых разных народов по всему миру; и на мифологическом уровне данный архетип даже расширяется до уровня универсального символа, представленного в таких богинях, пожирающих людей матерях, как индуистская Кали, «Черная», которая является персонификацией «всепоглощающего Времени»; или в средневековой европейской фигуре пожирающей грешников — рте богини Хель.

Миф меланезийского острова Малекула (Malekula), Новые Гебриды, описывает опасность пути, ведущего на Землю Мертвых. Этот миф говорит о том, что когда душа переносится ветром через воды смерти и приближается ко входу в подземный мир, она видит женщину-стражницу, сидящую перед входом, рисующую на пути узор лабиринта, который она наполовину стирает, когда к ней приближается душа. Странствующая душа же в свою очередь должна полностью восстановить нарушенные очертания, чтобы пройти через

1 Мелани Кляйн, «Ранние стадии Эдипова комплекса», Международный журнал психоанализа, Vol. IX (1928); также «Психоанализ детей» (Лондон: Хогарт Пресс, 1932), СС. 179-209.

этот лабиринт в Землю Мертвых. Тех, кто терпит при этом неудачу, пожирает страж порога. Поэтому легко понять, как важно было успеть узнать, в чем состоит секрет лабиринта, прежде чем придет смерть; а также, почему учение об этой тайне бессмертия представляет наибольший интерес в религиозных обрядах жителей острова Малекула.

Согласно ряду источников, приведенных Джексоном Найтом (W.F. Jackson Knight) в весьма интересной и наводящей на размышления статье «Символизм лабиринта и троянская игра», на древнем Крите и в Вавилоне лабиринт и спираль были связаны с внутренними органами человека, а также с подземным миром, где каждый из них является микрокосмом для другого. «Цель строителя гробницы заключалась в том, чтобы создать ее насколько это возможно похожей на тело матери», пишет он, поскольку для того, чтобы войти в потусторонний мир, «душа должна была родиться заново»,[1] «Форма лабиринта — представляющая собой усложненную спираль — подразумевает длинный и непрямой путь из внешней области во внутреннюю, к точке, называемой ядром, находящейся около центра. Принцип лабиринта, по всей видимости, заключается в обеспечении трудного, но осуществимого доступа к некой важной точке. Здесь задействованы две идеи: идея защиты и недопущения, и идея проникновения, определенным образом, через эту защиту».[2] «Символизм лабиринта, — пишет он дальше, — каким-то образом связан с девичеством.... Преодоление трудностей героем часто предшествует союзу с некой принцессой».[3]

В знаменитой истории о Тесее, лабиринте и Ариадне, в критский лабиринт было сложно войти, как и трудно было из него выйти, но нить Ариадны помогла Тесею с этим справиться. И когда легендарный основатель Рима, герой Эней, прибыл во время своего путешествия из Трои ко входу в подземный мир, он обнаружил там выгравированное на поверхности скалы изображение критского лабиринта. После того, как он со своей командой принес в жертву быков и овец высшим богам бездны, «Вдруг, едва небосвод озарился лучами восхода, Вздрогнув, на склонах леса́ закачались, земля загудела, Псов завыванье из тьмы донеслось, приближенье богини Им возвещая. И тут воскликнула жрица: «Ступайте, Чуждые таинствам, прочь! Немедля рощу покиньте!

1 В. Ф. Джексон Найт «Лабиринт символизма и троянская игра». Античность VI (декабрь 1932 г.),СС. 445-58; 450, примечание.

2 Там же, С. 446.

3 Там же, С. 450, примечание 3.

В путь отправляйся, Эней, и выхвати меч свой из ножен: Вот теперь-то нужна и отвага, и твердое сердце! Вымолвив, тотчас она устремилась бурно в пещеру, Следом — бесстрашный Эней, ни на шаг не отстав от вожатой».[1]

Мы уже отмечали, что на древнеирландском кургане Ньюгрейндж (который можно датировать примерно втором тысячелетием до н.э.) спирали лабиринта видны не только в узких проходах, ведущих к «ядру», но также и наиболее заметно, на больших пороговых камнях у входов, охраняющих четверо врат, каждые из которых направлены в сторону одной из сторон света. В Древнем Египте структура, известная как Лабиринт (упоминаемая Геродотом и Страбоном, раскопанная Флиндерсом Питри в 1888 году), представляла собой обширный комплекс зданий, находящихся рядом с искусственным озером, внутри этого комплекса были гробницы царей, чучела священных крокодилов. Отношение таких мегалитических сооружений и связанных с ними ритуалов Египта, Крита и Ирландии к отдаленной Меланезии, к ее погребальным обычаям, — которые также связаны с мегалитами, символикой спирали и лабиринта, а также с жертвоприношением животных (коими, однако, там были свиньи), — мы рассмотрим, когда подойдем к проблеме истоков и распространения мифологических мотивов неолитической и экваториальной культурных сфер. Пока что достаточно заметить, что на острове Малекула, согласно местным верованиям, странник, идущий в Страну Мертвых, довершая рисунок лабиринта, нарушенный, опасным стражем, доказывает, что способен войти в пещеру; там он обнаруживает великую воду, Воду Жизни, на берегу которой растет дерево, на которое он забирается, и с которого он ныряет в эти воды подземного мира.[2]

Индуистская богиня-мать Кали изображается с длинным языком, слизывающим жизни и кровь ее детей. Она отражает паттерн свиноматки, пожирающей собственной потомство, это людоедка: и это сама жизнь, вселенная, которая порождает существа, только затем, чтобы их поглотить. В то же время она является богиней Аннапурной (*anna* означает «еда» и *pūrṇā*, «изобилие»), аналогичной египетской Изиде с ее ребенком-солнцем Гором у груди, или вавилонской Иштар, кормящей воскресшего лунного бога, — архаическим прообразам средневековой Мадонны в средиземноморских мифологии и искусстве.

---

1 Вирджил, Энейд В.И. СС.255-63.

2 Джон Лейард, «Мир мифов о Малютуле», Эранос-Ярбух, 1937 (Цюрих:Rhein-Verlag, 1938),СС. 274-75.

Итак, в мифологии и обрядах, а также в психологии младенца мы находим образы матери, почти в равной степени связанные с блаженством и опасностью, рождением и смертью, неистощимой питательной грудью и разрывающими когтями людоедки. Небесное царство, где вечно длится райская трапеза, и Олимп, гора богов, где течет амброзия, — это, конечно, все версии блаженства ребенка, которого хорошо кормят, версии, пригодные для взрослых святых и героев. И первичным импринтом ребенка является ярость и испуг распахнувшейся пасти ада — это взрослая амплификация является, без сомнения, собственными фантазиями ребенка о его бушующем теле — этой целой вселенной, разорванной на части.

Третья система импринтов, которая может считаться универсальной в ходе развития ментальности младенца, происходит из его увлечения своими собственными экскрементами, что становится особенно актуально в возрасте около двух с половиной лет. Во многих обществах младенец впервые испытывает воздействие суровой дисциплины в вопросе о том, когда, где и как он может позволить себе удовлетворить естественные потребности; самое плохое для ребенка в этот период его жизни то, что дефекация переживается как творческий акт и его собственные экскременты расцениваются им как ценные вещи, подходящие для того, чтобы стать подарком. В обществах, где данный паттерн интереса и действия считается непривлекательным, социально детерминированная реорганизация ответа навязывается с беспрекословной решительностью, и тогда спонтанный интерес и оценки раннего периода детского мышления грубо подавляются. Но они не могут быть полностью вычеркнуты. Они остаются в виде подчиненных, переписанных импринтов — запрещенные образы, склонные от случая к случаю, или под той или иной личиной, восстанавливать свою силу.

Во всех высших мифологиях существует множество свидетельств существования дуалистических образных систем, вытекающих из этого обстоятельства. В них является распространенной ассоциация грязи с грехом и чистоты с добродетелью. Ад — это грязная яма, а небеса — место абсолютной чистоты, будь то в буддийской, зороастрийской, индуистской, мусульманской или христианской концепции загробного мира. Кроме того, доктором Фрейдом было высказано мнение о том, что инфантильное стремление играть с грязью и придавать ей значение сохраняется в нашем взрослом интересе к живописи, скульптуре и архитектуре, а также в стремлении собирать драгоценные камни, золото или деньги, а также в удовольствиях от

дарения и получения подарков. Цель алхимиков XVI и XVII веков — сублимировать «первичную материю» (грязное и тленное) в золото (чистое и, следовательно, нетленное) — представляла бы собой, согласно этой точке зрения, стремление перенести энергии, заключенные в первой системе интересов, в наложенную вторую, таким образом, чтобы вместо подавления и, вместе с тем, разделения, присутствовал бы эффект сублимации или витального слияния двух социально противостоящих систем психики, или, произошло бы, говоря словами Уильяма Блейка, «Бракосочетание Ада и Рая». И тот факт, что именно в это время происходит коллапс (для многих) власти средневекового дуализма Бога и дьявола, и что наибольшего рассвета достигает не только алхимия, но также и искусства, в целом подтверждает подобное психоаналитическое прочтение порождающего их стремления. Кроме того, ценность золота, мрамора и глины скульптора, и материалов живописца может быть даже больше, поскольку все они были получены из недр земли, — которая, согласно системе святых отцов, давно получила решительно отрицательное толкование как местоположение ада.

И далее, в связи с этим, можно отметить, что практически в каждом когда-либо изучавшемся первобытном обществе, размазывание краски и глины по телу, как полагают, давало магическую защиту, а также красоту; а в Индии, где коровий навоз почитается как священный, и ритуальное различие между левой рукой (используемой для туалета) и правой (которой кладут в рот пищу) является важнейшим моментом, ритуальное обмазывание лба и тела цветной глиной и пеплом – широко распространенная религиозная практика; и, наконец, среди многих развитых, а также первобытных народов «священные клоуны», которым было разрешено нарушать табу в религиозных церемониях и изображать непристойные пантомимы, — инициировались в свои ордена посредством ритуального поедания грязи.

Среди племени апачи-хикарилья в штате Нью-Мексико есть общество клоунов, которое в действительности называется «Полосатый кал» (Striped Excrement).[1] Они обмазываются белой глиной и на их теле также есть четыре черные горизонтальные полосы, пересекающие их ноги, тело и лицо.[2] В наших собственных цирках клоун пестро раскрашивается, нарушает все табу, не наказуемые полицией, и является фаворитом молодежи, которая,

1 Моррис Эдвард Оплер, Мифы и рассказы индейцев Апачи Хикари лья. Мемуары американца,Фольклорное общество, вып. XXXI (1938), С. 18.

2 Там же, СС. 153, 184.

возможно, видит в нем своеобразное очарование рая невинности, которая была присуща им самим до того, как их научили тому, что такое добро и зло, чистота и грязь.

Четвертая констелляция импринтов, отпечатывающаяся в созревающей психике ребенка появляется (по крайней мере, в тех областях нашей цивилизации, в которых изучались подобные явления) в возрасте около четырех лет, когда физическое различие между полами становится вопросом, вызывающем острое беспокойство. Небольшое различие заставляет девочку поверить (как нам говорят) в то, что она была кастрирована, а мальчика — в то, что ему это предстоит. Вследствие этого, в мужском воображении страх перед наказанием сопровождается неясно ощущаемым страхом кастрации, в то время как женщина одержима завистью, которая не может быть полностью преодолена, до тех пор, пока ей не удастся породить сына из собственного тела. Отсюда получает значимость, с женской точки зрения, образ мадонны и всей системы религиозных символов, в которых заключается космический смысл ее чрева и грудей. Но в мужчине всегда живет чувство ее опасной зависти. Отсюда идет негативная оценка женщины в качестве потенциального духовного, если не физического, угрожающего кастрацией существа, которое в воображении ребенка имеет тенденцию к ассоциации с образом людоедки и ведьмы, и в религиозных традициях, где преобладает монашеский дух это качество особенно акцентируется.

В связи с этим следует отметить, что некоторых первобытных мифологиях, а также в современной сюрреалистической живописи и снах невротиков, существует мотив, известный в фольклоре как «зубастая вагина» — кастрирующая вагина. Ее двойником, но наоборот, является так называемая «фаллическая мать», мотив, который прекрасно иллюстрируют длинные пальцы и нос ведьмы. Согласно Фрейду,[1] способность паука одним своим видом ускорить кризис невротической тревоги — будь то в детском стишке про Мисс Маффет или в лабиринтах современной жизни — проистекает из бессознательной ассоциации паука с изображением фаллической матери; к этому, возможно, следует добавить то, что паутина, спиральная сеть, может также усиливать воздействие паука, выступая как фактор, вызывающий страх.

У андаманцев существует миф, согласно которому сначала в мире не было женщин, были только мужчины. Сэр Варан (Sir Monitor Lizard) (к которому

1 Зигмунд Фрейд, Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Вена: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1933), С. 33 и след.

мы позже еще вернемся) схватил одного из этих мужчин, отрезал ему гениталии и взял себе в жены. Их потомство стало предками единственной расы в мире, с которой связаны андаманцы и их мифология.[1]

Согласно другому мифу, — рассказанному в Нью-Мексико индейцами апачи-хикарилья[2] — когда-то был кровожадный монстр, которого звали Пинающий Монстр (Kicking Monster), чьи четыре дочери в то время были единственными женщинами у которых были влагалища. Они были «женщинами-вагинами». И они жили в доме полном вагин. «Они выглядели как женщины», говорится в мифе, «но в реальности они были влагалищами. Другие влагалища висели на стенах, но эти четверо были в форме девушек с ногами и всеми остальными частями тела». Можно себе представить, что слух об этих девушках заставлял многих мужчин отправляться в дорогу, чтобы найти их; но мужчин всегда встречал Пинающий Монстр, который запинывал их в дом, откуда никто уже не возвращался. Итак Убийца Врагов, доблестный мальчик герой, взялся исправить данную ситуацию.

Обманув Пинающего Монстра, Убийца Врагов вошел в дом, и четыре девушки сразу приблизились к нему, желая с ним совокупиться. Но он спросил: «Куда исчезли все люди, которых запинали в это место?» «Мы съели их», сказали они, «потому что нам это нравится»; и они попытались обнять его. Но он остановил их, крикнув: «Держитесь от меня подальше! Это не то, как нужно использовать вагину». И затем он сказал им: «Сначала я должен дать вам лекарство, которого вы никогда раньше не пробовали, это лекарство из кислых ягод; а потом я сделаю то, что вы просите». После этого он дал им съесть четыре вида кислых ягод. «Влагалище, — сказал он, — всегда сладкое, когда делаешь это». Ягоды сжали им рты, так что, наконец, они вообще не могли жевать, но только глотали. «Тем не менее им очень понравились ягоды», — говорит нам рассказчик. «Ощущение было такое же, как если бы Убийца Врагов совокуплялся с ними. В экстазе они почти что потеряли сознание, хотя настоящий Убийца Врагов ничего для этого не делал. Именно лекарство заставило их почувствовать это».

«Когда Убийца Врагов пришел к ним, — говорит в заключение рассказчик, — у них были крепкие зубы, с помощью которых они поедали своих жертв. Но это лекарство полностью разрушило их зубы».[3] Итак, мы видим,

---

1 Рэдклифф-Браун, цит. соч., С 194.

2 Оплер, цит. соч., С. 67.

3 Там же, СС. 67-68.

как великий мальчик герой когда-то «приручил» зубастую вагину, вследствие чего она стала использоваться по назначению.

Теперь, должно быть, читателю могло прийти в голову, во время предыдущего обзора серии импринтов, что хотя многие обсуждаемые здесь образы без сомнения имели воздействие на «открытые» ВРМы извне, определенные образы могут быть только продуктами самой нервной системы. Ибо где еще может быть людоедка? Или фаллическая мать и зубастая вагина? Судя по силе подобных образов, способной мощно воздействовать на детей, а также на многих взрослых, мы должны называть эти образы знаковыми стимулами значительного влияния. Но они не находятся в природе, а порождены умом. Тогда откуда? Откуда происходят образы сновидений и кошмаров?

Возможно, наводящая на размышления аналогия может быть усмотрена в примере с бабочкой сатиром, (см. выше) которая предпочитает более темных искусственных особей, нежели тех, что предлагаются ей ее собственным видом. Поскольку, если человеческое искусство может создать для бабочки сверхнормальный знаковый стимул, на который она отвечает с большим рвением, чем на обычные предложения жизни, то оно, искусство, может, конечно, обеспечивать свернормальными стимулами также и ВРМы человека — и не только спонтанно, во снах или в кошмарах, но с большим успехом в народных и волшебных сказках, мифологических ландшафтах, надземных и подземных мирах, храмах и соборах, пагодах и садах, драконах, ангелах, богах, и хранителях популярного и религиозного искусства. Верно, конечно, то, что культурно развитые оформления всех этих чудес нуждаются в большинстве случаев в столетиях, даже тысячелетиях, для своего законченного выражения. Но верно также (и, я считаю, это демонстрирует данный обзор) и то, что существует определенная точка опоры, служащая для восприятия подобных образов в феномене *déjà vu* частично самоформирующегося разума. Другими словами, в животном мире «изоморфы», или унаследованные стереотипы центральной нервной системы, по большей части соответствуют природной среде, но могут иногда содержать в себе возможности ответа не соотносящиеся с природой, тогда как человеческий мир, который в настоящее время в значительной степени является продуктом нашего собственного творчества, представляет собой — по большей части — противоположный характер динамики; а именно, динамики нервной системы и системы контролируемого реагирования создавать свою среду обитания, а не наоборот; но создают её не всегда сознательно; действительно, значительная часть соз-

дания среды проходит безудержно, исходя из самостоятельно порожденных образов ярости и страха.

Пятым и заключительным комплексом импринтов подобного рода, — смешанным из внутренних и внешних влияний, — является продолжительно и разнообразно обосновываемый Эдипов комплекс, который, согласно ортодоксальному фрейдистскому учению, обычно формируется у ребенка в возрасте примерно пяти или шести лет, и затем представляет собой первичный констеллирующий паттерн всех импульсов, мыслей и чувств, художественного творчества, философии, мифологии и религии, научных исследований, здравомыслия и безумия. Претензия на универсальность данного комплекса активно оспаривалась рядом антропологов, например, Брониславом Малиновским, который, в своей работе «Пол и подавление в первобытном обществе» (Sex and Repression in Savage Society), заявляет: «Трудность заключается в том, что для психоаналитиков Эдипов комплекс является чем-то абсолютным, основным источником... *fons et origo* всего... Я не могу представить себе комплекс как уникальный источник культуры, устройства общества и веры», — и далее — «как метафизическую сущность, творческую, но не сотворенную, стоящую прежде всех вещей и не обусловленную чем-либо другим»[1]. Геза Рохейм, с другой стороны, отвечает на это в защиту Фрейда в своем решительном опровержении,[2] на который, насколько мне известно, не последовало встречного ответа. Однако, поскольку наша проблема в данный момент не связана с окончательным определением силы или протяженности во времени и пространстве данного импринта, но речь идет лишь о возможности его происхождения из детского опыта, мы можем сказать, что будь он универсален, как полагают ортодоксальные фрейдисты, или же этот импринт значительно изменяется по силе и характеру, в соответствие с социологией племени или конкретно взятой семьи, факт остается фактом: в возрасте примерно пяти или шести лет ребенок оказывается замешан (по крайней мере, в нашей культуре) в забавной трагикомедии, которую мы можем назвать «семейный роман».

В своем классическом фрейдистском изложении, Эдипов комплекс заключается в более или менее бессознательном желании мальчика уничтожить своего отца (мотив Джека-убийцы великанов) и остаться одному со своей ма-

---

1 Бронислав Малиновский, «Секс и репрессии в обществе дикарей» (Лондон: Рутледж и Кеган Пол, 1927), СС. 142–43.

2 Газа Рохайм. «Эдипов комплекс, магия и культура». Психоанализ и социальные науки (New York: International Universities Press, 1950), том. II, СС. 173-228.

терью; но в то же время присутствует страх, — тоже более или менее осознанным, — карающей кастрации, осуществляемой отцом. Таким образом, в итоге, импринт Отца входит в психологическую картину растущего ребенка — в виде опасного великана-людоеда. Как показывает Г. Рохейм в своем исследовании психологии первобытной войны, отец является первым врагом, и каждый враг символизирует отца;[1] действительно, «любой убитый становится отцом»[2]. Отсюда некоторые аспекты ритуалов охоты, к которым мы вскоре обратимся; отсюда, также, обряды палеолитических охотников, связанные с убийством и поеданием их тотемных животных.

Для девочки соответствующая фрейдистская формула заключается в легенде об Электре. Она выступает соперницей своей матери за любовь отца, и живет в страхе, что людоедка может убить его и вернуть ее назад в паутину кошмара до-полового (presexual) людоедского пира (бывший рай!) младенца и мадонны. Ибо время ушло, и маленькая девочка сама становится той, кто играет роль мадонны — для своих кукол.

Поскольку следующие главы содержат большое количество примеров этого романа лилипутов и двух гигантов, мы не будем здесь останавливаться, чтобы их задокументировать; но просто посмотрим, что один пример уже был представлен в эпизоде с Убийцей Врагов (мальчик герой), Пинающим Монстром (великан-отец), и Четырьмя Женщинами Вагинами (который опасны в своем служении отцу, но их можно приручить). Четыре — это ритуальное число в мифологическом наследии американских индейцев, обозначающее четыре направления вселенной, и появляется оно в этой истории, потому что цифры внеличностны, вне истории, и имеют скорее космический мифологический образ. Женщины являются олицетворениями аспекта мистичности жизни.

Итак, наконец, чтобы завершить этот краткий очерк фрейдистского представления о семейном романе и его вариациях, осталось отметить, что реакция молодого мужчины, — который смутно ощущает, что его мать искушает его воображение, принуждая к инцесту и отцеубийству, — может заключаться в необходимости скрыть свои чувства от собственных мыслей, приняв компенсаторное, негативное отношение Гамлета — психическую позицию чрезмерного подчинения воле отца (тема искупления), а вместе с тем яростного отказа

1 Там же. Война, преступность и завет. Журнал клинической психопатологии, серия монографий № 1 (Монтичелло, Нью-Йорк: Медицинский журнал Press, 1945), С. 61.
2 Там же, С 57.

от женщин и всех прелестей мира (котлы с мясом в Египте [напр. см. Исх. 16:3 – прим. перев.], вавилонские блудницы):

Я с памятной доски сотру все знаки
Чувствительности, все слова из книг,
Все образы, всех былей отпечатки,
Что с детства наблюденье занесло,
И лишь твоим единственным веленьем
Весь том, всю книгу мозга испишу,
Без низкой смеси. Да, как перед богом!
О женщина-злодейка! О подлец!
О низость, низость с низкою улыбкой!
(перевод Б. Пастернака)[1]

Здесь мы находимся на пути к поклонению единому всемогущему отцу, монашеству, пуританству, платонизму, целибату, гомосексуальности и всему остальному. И большую часть этого мы обсудим в следующих главах.

Ибо пока единицей человеческой жизни оставался мужчина, женщина и ребенок, развивающееся сознание должно было прийти к пониманию своего мира посредством этого нагруженного, биологически обусловленного треугольника любви и агрессии, желания и страха, зависимости, подчинения, и стремления к освобождению. Такая кулинарная форма способна приготовить очень своенравное тесто. Итак, даже если каким-то образом будет показано отсутствие врожденные форм в нервной системе человека, мы все равно не будем удивляться, находя во всех мифологиях знаковые стимулы, происходящие из отпечатков этих неизбежных обстоятельств.

IV. Спонтанный анимизм периода детства

В возрасте от шести до двенадцати лет дети в нашей культуре, и, по-видимому, в большинстве других, развивают свои личные навыки и интересы, моральные суждения и представления о социальном статусе. Дифференцирующие факторы в различных природных и социальных средах теперь начинают

1 Гамлет И.в.96-106.

преобладать до такой степени, что дальнейшие разговоры об общих способах мышления и действий могут показаться неуместными. Тем не менее, все новые структурирующие психику впечатления, (сильно разнящиеся от места к месту), будь то случайное воздействие или систематическая педагогическая программа обучения, все эти впечатления воздействуют не на взрослое, но на развивающееся детское сознание, которое обладает определенными общими чертами для детей всего мира.

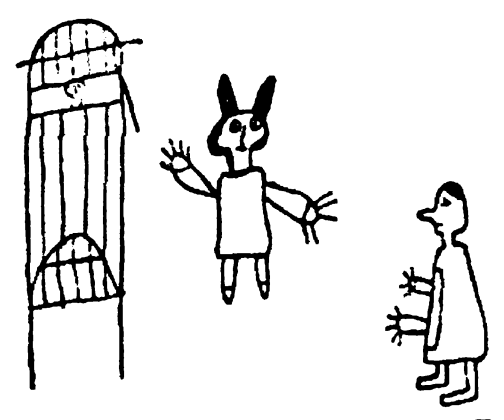


Рисунок ребенка, изобразившего свой сон о дьяволе. По Пиаже.

Загадка сна, например, поначалу не интерпретируется как некое психическое явление: оно внешнее по отношению к сновидцу, хотя и невидимо для других. И память о сне смешивается с обычными повседневными воспоминаниями, таким образом, два мира смешиваются.[1] Маленького мальчика в возрасте пяти лет и шести месяцев спросили, «Сновидение находится у тебя в голове?», и он ответил, «Я во сне, он не в моей голове. Когда тебе снится сон, то ты не знаешь, что ты в кровати. Ты знаешь, что ты идешь: ты во сне. Ты лежишь в кровати, но ты не знаешь об этом»[2]. Даже в возрасте семи или восьми лет, когда ребенок признает, что сновидения у него в голове, а не явились извне — с луны, из ночи, от огней в комнате или на улице, или с неба — они все еще считаются чем-то внешним. «Мне приснилось, что дьявол хотел сварить меня», рассказывает мальчик семи лет, объясняя картинку, которую он нарисовал (изображение выше). Слева (I) находится сам мальчик в кровати. «Это я» говорит он. «В особенности это мои глаза, которые остались там, чтобы посмотреть». В центре находится дьявол. И на правой картинке (II) снова нарисован мальчик, стоящий в ночной ру-

1 Пиаже, цит.соч., СС. 92-96.
2 Там же, с. 97-98.

башке напротив дьявола, который собирался сварить его. «Я был там дважды», объясняет он. «Когда я был в кровати, я правда был там, и потом, когда я был во сне, я был вместе с дьяволом, и там я тоже действительно был».

Нет нужды объяснять читателю, что здесь мы имеем дело не с логикой Аристотеля, но логикой более близкой в волшебной сказке или мифу, где чудо двойного присутствия (bi-presence) возможно, и одна и та же личность или объект может находиться в двух и более местах в одно и то же время. Шаманы, как мы в скором времени увидим, покидают свои тела и уносятся под бой барабанов за границы видимого мира, чтобы участвовать в приключениях с демонами и богами, или с другими шаманами, каждый из которых также может быть в нескольких местах одновременно. Или можно подумать о римско-католической догме о множественном присутствии (multipresence) Христа в священном символе алтаря. «Не существует стольких тел Христа, сколько есть молелен в мире, или Месс проводимых в одно и то же время», говорится в католическом катехизисе христианской доктрины, «но есть только одно тело Христово, которое присутствует повсеместно, целиком и полностью в Таинстве причащения, как присутствует повсюду Бог, в то время как есть только один Бог»[1]. Или можно вспомнить о множественном присутствии индуистского спасителя, Кришны, когда он танцевал с доярками Вриндавана; и замечательное объяснение религиозного переживания «вездесущности» дает одна доярка Вриндавана, объясняя это другой. «Я вижу Кришну повсюду», — сказала прекрасная Радха, и ей ответили: «Дорогая, ты обрисовала свои глаза краской любви; вот почему ты повсюду видишь Кришну»[2].

Мы уже отметили, что в мире младенца забота родителей приводит к вере в то, что вселенная ориентирована на интересы ребенка и готова отвечать на каждую его мысль и желание. Это обстоятельство не только усиливает первичную неразделенность между внутренним и внешним, но также добавляет к этому дополнительную, связанную с опытом получения немедленного результата, привычку командовать. Полученное впечатление всемогущества собственной мысли — сила мысли, желания, или всего лишь кивок или крик, достаточные, для того, чтобы весь мир оказался под пятой, — Фрейд идентифицировал как психологическую основу магии, и исследования Пиаже и его школы поддерживают эту точку зрения. Мир ребенка живой и отзывчивый, управляемый по

---

1 Катехизис христианской доктрины, подготовленный и объединенный Орден Третьего Пленарного Совета Балтимора. Балтиморская серия катехизисов Кинкеда, № 3 (Нью-Йорк: Братья Бензигер, 1885), вопрос 888.

2 Произвестие Шри Рамакришны, с. 206.

правилам ответа и команды, а не физическими законами: необыкновенный континуум сознания, наделенный целью и намерением, либо независим от ребенка, либо отзывается ему. И, как мы знаем, детское представление (или нечто похожее на это) о мире — управляемое скорее моральными, чем физическими законами, находящееся под контролем личностей родителей, нежели внеличностных физических сил, и ориентированное на радость и горе человека, — является иллюзией, доминирующей над мыслью мужчин в большей части мира, или даже большинством мужских мыслей во всех частях мира вплоть до настоящего момента. Здесь мы имеем дело с произвольным допущением, предшественником всех учений, породившим, и теперь поддерживающим, определенные религиозные и магические верования, и они, в свою очередь, подкрепляются этими останками, — абсолютно неуничтожимой убежденностью, которую даже в высшей степени рациональная мысль или эмпирическая наука не может превозмочь.

Итак, теперь необходимо заметить, что так же, как и импринты, обсуждаемые в разделе III данной главы, эти переживания неразделенности могут подвергаться или инфантильной, или взрослой интерпретации. Ибо даже, руководствуясь строгим биологическим подходом, можно показать, что в некотором смысле опыт неразделенности ребенка имеет более глубокие основания, чем взрослый опыт индивидуации. Биологически, отдельный организм ни в каком отношении не является независимым от окружающего мира. Поскольку общество, как предположил Ральф Линтон, не есть «группа биологически различных и самодостаточных индивидуумов». Также общество не является чем-то отдельным от природы. Между организмом и средой существует то, что Пиаже называл «непрерывностью обменов».[1] Необходимо признать внутренний и внешний полюсы, «но каждая сторона находится в отношении постоянного равновесия и естественной зависимости по отношению к другой». И это только может показаться, что понятие об индивидуальной свободе и чувстве независимости развивается относительно медленно — это развитие, однако, может привести не только к гордому чувству самодостаточности и логическому разделению на субъект и объект, но также и к снижению степени единства общественного порядка, и к чувству отчужденности, которая в итоге может создать всеобщую атмосферу беспокойства и невроза.

Поэтому одной из главных целей религиозных учений и церемоний, таким образом, был процесс подавления, насколько это возможно, чувства собственного «Я» и усиление чувства сопричастности общему. Подобная сопричаст-

1 Пиаже, цит.соч., С. 241.

ность в первобытных культах составляла принципиальную основу общества, которое само по себе воспринималось как причастность естественному порядку локальной среды. Но к этому можно добавить более широкое представление об обществе, которое включается в себя и мертвых — как это есть, например, в христианской идее о Церкви Воинствующей, Страдающей, и Торжествующей: на земле, в чистилище, и на небесах. И, наконец, во всех попытках мистического постижения, целью является растворения капли своего эго в океане Целого: лишиться себя самого и созерцать Лицо.

«И когда Ты приблизился к моему недостоинству Своим желанным лицом, которое дарует всякое блаженство, — писала святая Гертруда из Хельфты (1256-1302), — я почувствовала, что свет, неописуемо живительный, исходит из Твоих божественных глаз в мои. Пронзая все мое внутреннее существо, в каждом члене моем сей свет совершал чудесное действие, поскольку оно растворило мою плоть до самого мозга костей; так что у меня было ощущение, что вся моя субстанция есть не что иное, как божественное великолепие, играющее в самом себе несказанно восхитительным образом, и которое сообщало моей душе несравненную безмятежность и радость».[1]

Подобное чувство встречается в знаменитом стихе Брихадараньяка-упанишаде (ок. 800 лет до н.э.): «И как муж в объятиях любимой жены не сознает ничего ни вне, ни внутри, так и это существо в объятиях познающего Высшего Я не сознает ничего ни вне, ни внутри»[2].

Среди сокровищ буддийских мистиков Японии мы находим следующее в журнале мастера по изготовлению сандалий Саичи (1850 — 1933):

Мое сердце и Твое сердце —
Единство сердец —
«Посвященное Амитабхе»[3]
И, еще раз, словами Омара Хайяма (1050-1120):
Ты мой, но я Тебе принадлежу
И я лишь Твой, ведь я пропал в Тебе![4]

1 Гертруда дер Гроссен Gesandter der göttlichen Liehe, nach der Ausgabe der Benediktiner von Solesmes übersetzt von Johannes Weissbrodt (12-е изд .; Фрайбург: Verlag Herder, 1954), Книга I, гл. 21, С. 116.

2 Брихадараньяка Упанишад 4.3.21.

3 Цитируется Д. Т. Судзуки, Мистика: христианская и буддийская (Нью-Йорк: Харпер и братья, 1957), С. 180.

4 Е.Х. Уинфилд, перевод Рубаи Омара Хайяма, стих 400.

В детстве самые ранние вопросы, задаваемые относительно происхождения вещей порождают спонтанное предположение, что кто-то их создал. «Кто создал Солнце?» спрашивает ребенок двух с половиной лет. «Кто кладет звезды на небо по ночам?» спрашивает другой ребенок трех с половиной лет[1]. В этих ранних размышлениях первым пунктом, на котором сосредотачивается внимание ребенка, является проблема его собственного происхождения, второе — это происхождение человечества, и последнее — происхождение всех вещей; но диапазон этих поисков даже для образованных родителей оказывается шире того, с чем они могут справиться в ответе на научный или метафизический вызов. Один маленький мальчик, например, задавал своего отцу-ученому следующие вопросы:

В два года и три месяца: «Откуда появляются яйца?» И ответ был: «Ну, их кажется мама кладет?»

В два года и шесть месяцев: «Папа, а были люди до нас?» Да. «А как они появились?» Они рождались, так же как мы. «А существовала Земля до того, как люди появились на ней?» Да. «А как она появилась, если не было людей, которые могли бы ее создать?»

В три года и семь месяцев: «Кто создал Землю?»

В четыре года и пять месяцев: «А была ли другая мама до первой мамы?»

В четыре года и девять месяцев: «Как появился первый человек, если у него не было мамы?

И только затем, но вскоре последовали вопросы: «Откуда появилась вода?» «Из чего сделаны камни?»[2]

Первое мнение, присущее большинству маленьких детей состоит в том, что младенцев не рождают или создают, а находят. «Мама, а где меня нашли?» спрашивает ребенок трех с половиной лет. «Мама, а откуда я появился?» спрашивает другой ребенок трех лет и восьми месяцев. «Где сейчас тот ребенок, который будет у тети следующим летом?» спрашивает один маленький гений четырех лет и десяти месяцев; и ему говорят: «Может она его съела?». Другой вопрос: «Люди превращаются обратно в младенцев, когда становятся очень старыми?». И снова, в возрасте пяти лет и четырех месяцев: «Когда умираешь, ты вырастаешь заново?»[3]

---

1 Пиаже, цит соч., С. 256.
2 Там же, СС. 366-67.
3 Там же, СС. 361-62.

Как замечает профессор Пиаже, на этом первом этапе теоретизирования дети имеют представление о себе, как о пред-существующих; однако, со временем приходит осознание, что родители каким-то образом имеют отношение к этой тайне. Читатель должен отметить, что различные объяснения на этом уровне очень близки к некоторым первобытным и архаичным идеям; например, концепция зачатия через поедание, которую можно обнаружить в мифах и сказаниях по всему миру; или идея о возрождении, которое, возможно, предполагалась даже в захоронениях неандертальца, ок. 100,000 лет до н.э. (см. выше)

Второй тип детских вопросов, связанных с рождением, включает также проблему, касающуюся не только «когда», но и «каким образом». К этому времени интерес ребенка к его собственным актам творения, жидким и твердым субстанциям, предполагает по крайней мере две возможности, которые он обычно не желает сформулировать, но которые, не напрямую, можно понять по его вопросам. Яркими примерами служат приведенные вопросы о происхождении воды и камней. Ребенком предполагается некое таинственное сотворение родителями, будь то снаружи их тел или внутри, и эти смутно мыслимые процессы становятся возможными моделями создания также и других вещей в мире. Ребенок начинает с того, что представляет взрослых, как создателей всех вещей; поскольку он считает их всеведущими и всемогущими до тех пор, пока происходящие события не покажут со всей очевидностью, что это не так. После этого заветный образ всезнающего и всемогущего родителя просто переносится на неясную фигуру антропоморфного, хотя и невидимого, Бога, у которого в наличии оказываются родительские или иные указания для человека.

Фигура творца универсальна для большинства, если не для всех, мифологий мира, и так же, как в детстве, родительский образ ассоциируется не только со способностью сотворить все вещи, но также с властью управления, так и в религиозной мысли создатель вселенной обычно дает законы и сам их контролирует. Два этих порядка — детский и религиозный, — по крайней мере аналогичны, и, вполне возможно, что последний является переводом первого в сферу, выходящую за пределы критического рассмотрения. Пиаже указывал, что хотя маленькие мифы о происхождении, изобретенные детьми, чтобы объяснить возникновение самих себя и вещей, могут различаться, основное предположение, лежащее в их основе, одно и то же: а именно то, что вещи должны быть кем-то созданы, и что они являются живыми и реагируют на приказы их создателей. Мифы сотворения разных мировых мифологических систем также различаются; но во всех них, за исключением самых редко

встречаемых, присутствует убеждение (как и в детстве), не имеющее доказательств, что вся вселенная является дело рук или эманации — психической или физической — некоего отца-матери или матери-отца Бога.

Тогда, смысл этого мира как недифференцированного континуума одновременно субъективного и объективного опыта (соучастия), мира, являющегося всецело живым (анимизм), и мира, который был создан неким верховным существом (артифициализм), можно сказать образует очевидную, спонтанно полагаемую систему взглядов всего опыта детства, независимо от локальных особенностей этого опыта. И три этих принципа, что достаточно очевидно, являются именно тем, что в наибольшей степени представлено в мифологических и религиозных системах всего мира.

На самом деле, представление о соучастии — или неразделенности между субъективными и объективными аспектами переживания — столь глубоко присуще мышлению как детей, так и архаических философских систем, что имена вещей (которые определенно субъективны, находятся в уме и сильно разнятся от культуры к культуре) считаются детьми и многими архаичными мыслителями присущими самим вещам, как их слышимое выражение. В еврейской каббале, например, и звуки и форма букв еврейского алфавита рассматриваются непосредственно как элементы, составляющие реальность, таким образом, опытный каббалист, правильно произнося имена вещей, ангелов, или даже Бога, может использовать их силу. Произношение имени Бога (YHVH), действительно, всегда строжайше охранялось. В древние времена мудрецы передавали произношение имени своим ученикам только один раз в семь лет. [1] Человек, который записывал библейские писания на свитки должен был привести свой ум в благочестивое состояние, когда необходимо был написать имя Бога, и если он совершал ошибку в имени, то в определенных случаях ошибка эта была неисправимой и вся колонка на которой присутствовала эта ошибка не должна была использоваться;[2] поскольку само имя не может быть стерто. Аналогично в мистической индийской тантрической традиции, где не иврит, но санскрит считается первоначальным языком вселенной, произношение имени любого бога заставляет его появиться, и дает возможность управлять его силой, поскольку имя есть слышимая форма самого бога. Высшим Словом, манифестацией которого является вся видимая и невидимая вселенная в индийской традиции служит слог АУМ. И, конечно же, здесь уместно вспомнить

1 Кидушин 71a.
2 Соферим iv.

знаменитое начало из Евангелия от Иоанна: В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков.[1]

«И *сказал* Бог: да будет свет. И стал свет».[2]

«Если бы не было слов, то это было бы очень плохо, — сказал мальчик шести с половиной лет, — тогда ты ничего не мог бы сделать. Как могли бы быть сделаны вещи?»[3]

Маленький ребенок не помнит того, когда и как он впервые услышал имена вещей, чьи имена он теперь знает. Он обычно полагает, что узнал их просто глядя на предметы, и что имена появились для него одновременно с наблюдаемым объектом. «Для чего нужны имена?», спросили ребенка пяти с половиной лет. «Они это то, что вы видите, когда смотрите на вещи», ответил он.[4] Имя — это качество объекта, находящееся в нем, и известное ему. «Где находится имя солнца?», — «Внутри солнца», — отвечает ребенок семи лет.[5] «Знает ли рыба свое имя?» — спросили того же самого мальчика, когда ему было девять, и он ответил, — «Да».

То, что было обозначено, как «сотворение из ничего», и отмечаемое теологами как крайне значимое понятие, в действительности является — по крайней мере в тексте, в котором это понятие, как предполагается, задокументировано — творением словом, посредством называния имени, которое является одним из первых представлений о творении, принимаемых ребенком. Более того, в космологии архаичного человека, как и детства, главной заботой создателя являются радость и горе человека. Свет был создан для того, чтобы мы могли видеть; ночь для того, чтобы мы могли спать; звезды для того, чтобы предсказывать погоду; облака — чтобы предупреждать о дожде. Точка зрения ребенка на мир не только геоцентрическая, но и эгоцентричная. И, если мы добавим к этой простой структуре распознанную Фрейдом тенденцию все переживания воспринимать через призму семейного романа — Эдипова комплекса, то будем иметь довольно небольшой словарь элементарных идей, которые мы ожидаем увидеть в различных преломлениях и вариациях в мифологиях мира.

1 Евангелие от Иоанна 1: 1-4.
2 Бытие 1: 3.
3 Пиаже, цит. соч., р. 72.
4 Там же, С. 64.
5 Там же, С. 72.

Из исследований, которые были проведены на западных детях — которые являются единственными систематически изучаемыми детьми — становится ясно что мышление, опирающееся на рациональную логику и научные взгляды, полностью заменяет спонтанные детские анимистические и артифициальные теории, постепенно подавляя или растворяя более ранние представления. Имена не совсем корректно различаются с означаемыми ими предметами до десятого или одиннадцатого года жизни ребенка. Понятие о жизни становится ограниченным животными и растениями, а о сознании — животными, чуть раньше одиннадцати или двенадцати лет. И даже после изучения основных законов физики и химии, которые были столь тяжелым научным трудом извлечены из природы, когда ребенка спрашивают о тайнах творения, очень редко он отвечает в терминах отличных от тех, что присущи инфантильным анимизму или артифициализму: мир был создан неким всеведущим богом с какой-то целью, а мы — для какого-то умысла, который мы должны разгадать и следовать ему; или еще, — в более изощренных ответах — внутри вещей присутствует некая энергия, которая из создает, имманентная сила, из которой они возникают и в которую они возвращаются.

В мифологиях мира существует огромное количество мифов о первопричине, но лишь немногие из них более удивительны, чем представленный здесь миф, спонтанно изобретенный девятилетним мальчиком. Этот миф касается происхождения его страны.

«Как появилась Швейцария?»

«Некоторые люди пришли», ответил он.

«А откуда?»

«Я не знаю. На воде были пузырьки, а снизу был маленький червяк. Затем он стал большим, вышел из воды и отрастил руки, зубы, ноги и голову, и превратился в малыша».

«Откуда же появились пузырьки?»

«Из воды. Червяк выполз из воды и пузырек лопнул, и червяк попал наружу».

«А что было на дне, под этой водой?

«Пузырек, который появился из земли».

«А что случилось с малышом?»

«Он вырос и у него были дети. К тому времени как он умер, у его детей уже были свои дети. Позже некоторые из них стали Францией, другие Германией...»[1].

1 Там же, С. 368.

На данный момент, кажется, можно предположить, что никаких комментариев к данному мифу о происхождении не требуется. Большинство читателей, несомненно, могут вспомнить свои самостоятельно выдуманные детские мифы, которые были примерно того же порядка, что и приведенный здесь. На этом мы оставляем позади курс о нашем общем детстве — детстве, возможно, всего нашего вида, со времен неандертальца — и двигаемся дальше, чтобы увидеть, чего удалось достичь шаманам, священникам и философам в толковании и представлении загадки жизни за пределами данного уровня понимания.

V. Система сентиментов локальной группы[1]

Трансформация ребенка во взрослого человека, достигающаяся в развитых обществах посредством многолетнего обучения, на более примитивном уровне осуществляется гораздо быстрее и резче с помощью обрядов перехода (приуроченных к половому созреванию), которые для многих племен являются наиболее важными церемониями в религиозном календаре.

Когда подросток из центрально-австралийского племени Аранда достигает возраста между десятью и двенадцатью годами, то он и его ровесники забираются мужчинами и подбрасываются несколько раз в воздух, в то время как женщины, танцующие вокруг них, машут руками и кричат. Затем каждому мальчику на груди и спине наносит рисунок человек из той социальной группы, из которой должна быть его будущая жена, и в то время, когда изображаются знаки, мужчины поют: «Пусть он доберется до желудка неба, пусть он дорастет до желудка неба, пусть он пойдет и попадет прямо в желудок неба». Мальчику говорят, что теперь на нем есть знак определенного мифологического предка, для которого он стал живым аналогом; поскольку считается, что дети, рожденные женщинами, являются вновь появившимися существами, жившими в мифологические времена, так называемое «Время Снов», или Altjeringa. Всем мальчикам говорят, что теперь они не будут играть или жить с женщинами и девочками — отныне только с мужчинами; они не будут ходить с женщинами, чтобы собирать корешки и гоняться за крысами и ящерицами, но присоединятся к мужчинам и будут охотиться на кенгуру[2].

1 Совокупность чувств и взглядов как основа для действия или суждения. (Прим. пер.)

2 Болдуин Спенсер и Ф. Дж. Джиллен, Коренные племена Центральной Австралия (Лондон: Macmillan and Company, 1899), с. 215-216; также Газа Рохайм, Психоанализ и антропология, С. 76.

В этом простом ритуале можно видеть, что образ рождения переносится от матери к небу, и что одновременно понятие эго расширяется за пределы биографии физического индивида. Женщина породила временное тело мальчика, но мужчины приводят его теперь к духовному рождению. Они будут продолжать и завершать его послеродовое созревание, долгий процесс роста, до полной мужской зрелости, переделывая его тело, его ум, соединяя с его вечной частью. Более того, во всех церемониях, которые ему предстоит пройти, задачи, соответствующие его статусу, будут каждым своим моментом связаны с мифологическими фантазиями о вневременном порядке, в котором не только он сам, но и весь мир и весь его образ жизни окажутся неразделимы, посредством мифов и ритуалов, в сфере духа.

Отныне вся жизнь на земле должна стать проекцией на плоскость преходящих форм, объектов и личностей, вечного настоящего пребывающего в-нигде, в-никогда мифологического века, Altjeringa, «Времени Снов», когда все было магическим, как во сне: это царство, которое можно снова увидеть во снах и которое изображается в ритуалах. Мальчик сам уже является мифологическим, вечным существом, которое обрело воплощение; его собратья тоже являются проявлениями вечных форм; также кенгуру, на которого он скоро будет охотиться, и пустыня втягиваются в эту таинственную игру охоты, разыгрываемую в серьезной игре жизни — мистической игре смерти и нового воплощения кенгуру, который должен отдать свою плоть, как добровольную жертву, чтобы стать пищей людей. Ни один ребенок — ни одна женщина — не осознают этого подлинного чуда двойной мистерии, в которой вневременное и преходящее есть одно. Это тайное измерение мира является откровением, дающимся в мужских обрядах, благодаря которым ум созревает для знания и после обретения которого человек видит, что он поднялся намного выше плоскости ментальной системы ребенка. Это чудо, источник удивления, стоящий боли и страха, испытываемых во время второго рождения. И между тем, на протяжении всех физических и психологических испытаний, в качестве противовеса к потере земной матери, еще податливые ум и воля мальчика должны быть устремлены к образу его мужественности с его земной женой.

Здесь происходит следующее. Импринты, необратимо установленные в детстве, как высвобождающие энергию стимулы реорганизуются, и посредством чрезвычайно яркой, очень пугающей серии контролируемых переживаний в итоге должны быть трансформированы таким образом, чтобы направить мальчика прямиком к его мужественности; и не просто к какой-то открытой,

нейтральной мужественности, но к определенному стилю мысли, чувствования и действия, которые будут соответствовать требованиям локальной группы. Ибо именно на этом этапе его развития обычаи, идеология и мотивации локальной системы должны быть ассимилированы психикой ребенка, слиты с его духовной субстанцией, и, таким образом, они в итоге принадлежат ему, а он — им.

Как уже было отмечено в процитированном отрывке из работы Рэдклиффа-Брауна (см. выше): «Существование общества зависит от наличия в сознании его членов определенной системы сентиментов, посредством которых поведение индивидуума регулируется в соответствии с потребностями общества»; и далее: «В человеческом обществе рассматриваемые сентименты не являются врожденными, но развиваются в индивидууме под воздействием общества». Именно в обрядах инициации устанавливаются эти сентименты локальной системы через принудительное слияние с детской ментальной системой, которая, как мы видели, является универсальной — или практически универсальной — для всего человечества. Однако система сентиментов локальной группы не образуется в первую очередь, или даже во вторую, для того, чтобы потворствовать примитивным желаниям растущего подростка, устремленного к чувственным наслаждениям и власти, — но прежде всего она констеллируется вокруг общих интересов группы, имеющей определенные местные проблемы и ограничения. Грубая энергия молодого «человека-животного» должна быть обуздана, перенаправлена в общее русло, и, таким образом, окультурена и усилена. Следовательно, хотя обряды, безусловно, и имеют психологическую функцию и должны интерпретироваться с точки зрения общей для человеческого вида психологии, каждая из местных систем имеет стоящую за ней долгую историю определенного рода социального опыта и не может быть объяснена лишь в общих психологических терминах. Каждая локальная группа приспособлена к специфичным, географически детерминированным условиям существования, и, кроме того, включает в себя определенные архаические космологические представления, которые были получены за тысячелетия размышлений, направленных на разгадку естественного порядка мира. От культуры к культуре символы, представленные в обрядах посвящения, значительно различаются, и, следовательно, их необходимо изучать, как с исторической, так и с психологической точки зрения. Необходимо признать, что рассмотрение лишь с одной точки зрения приведет упрощенному восприятию и редукционизму.

Ни одна функционирующая мифологическая система не может быть объяснена только с точки зрения конституирующих её универсальных образов. Эти образы в значительной степени развились из импринтов периода детства, — подобных тем, которые мы только что рассмотрели, — и составляют лишь исходный материал мифа. Они переносят психическую энергию в мифологический контекст и объединяют ее с исторической задачей общества, в котором символы функционируют, — не как регрессивные импульсы, зовущие к радостям и печалям, желаниям и страхам маленького Эдипа, или даже младенца, но — скорее как механизмы, высвобождающие и направляющие энергию в сферу переживаний и забот взрослого человека. Мифология, так сказать, прогрессивна, а не регрессивна. И сами ритуалы, благодаря которым новые символы впечатываются в умы подрастающего поколения таким образом, что полностью переустанавливают всю систему внутренних разрешающих механизмов, составляют один из интереснейших и наиболее важных фокусов нашего предмета. Ибо именно здесь, в области мифа, мы непосредственно сталкиваемся с проблемой встречи общего и частного, элементарного и этнического. Обряд посвящения является котлом, в котором происходит их слияние.

И разве не должно произойти это слияние?

Если, в случае отдельно взятой личности произойдет так, что воздействие социально-опосредованной реорганизации инфантильной образности не достигнет надлежащего эффекта, и, в итоге, персональная система взглядов и сентиментов такого человека останутся по преимуществу детскими, аберрантными, изолирующими, постыдными и тревожащими, — то неизбежно наступит, буквально вместо мифологически и обрядово развитой цивилизации, тот вид дезориентации, который так хорошо знаком психоаналитическим кушеткам нашего времени. В травматическом опыте своего второго рождения еще не сформированная личность подвергается мукам, сопоставимым с болезненными родами или родовой травмой при первом рождении. В этом случае, конечно, регрессивная интерпретация специфического способа восприятия образов этим человеком локального мифа была бы правомерной. Однако для психоаналитика использование фантазий в таком регрессивном случае, как ключа к научному пониманию прогрессивно функционирующих мифологии и церемониала социальной группы — это все равно, что перепутать блины и суфле.

Возможно, что неспособность мифологии и ритуала эффективно функционировать в нашей цивилизации может объясняться высокой распространен-

ностью среди нас того недомогания, которое привело к тому, что наше время характеризуется как «Век тревоги» (The Age of Anxiety). Или же может быть, случилось так, что это только среди поэтов и художников, журналистов и ученых, есть люди, на которых не оказала должного эффекта наша социальная система сентиментов; поэтому представление о распространенности тревоги является своеобразным изобретением, основанном скорее на их собственной сложной патологии, нежели на более наивном, здоровом состоянии, присущем их товарищам. Но, в любом случае, когда в школьном образовании, как и в нашем высокограмотном обществе, преобладает акцент на рассудок, возникает большая вероятность возникновения трудностей в процессе прохождения критического порога от системы сентиментов, присущей детству, к системе ответственности за настоящее положение вещей — и, следовательно, любая попытка интерпретации символизма архаического человека, основывающаяся на современных мыслях и чувствах оказывается крайне опасной.

Поэтому, в дальнейшем исследовании переходных подростковых обрядов и испытаний центрально-австралийского племени Аранды, будет полезно отбросить клише современной психологии и сфокусироваться, в большей степени, на определенном характере и задачах локальной группы, живущей в пустыне, где температура в полдень часто достигает 60 градусов по Цельсию; где обычной социальной единицей является небольшая группа близких родственников и компаньонов, все их которых, как мужчины, так и женщины, совершенно голые; где нет письменных традиций, через которых могла бы передаваться традиция племени, обычаи духовной жизни, и способы добычи средств к существованию; и где главным объектом охоты является кенгуру.

Реальные испытания для подростка и вторая часть инициации в знания и обязанности его нового статуса, начинаются внезапно, вечером, в мужском поселении, когда на него набрасываются трое сильных юношей, которые громко кричат и пугают его, ведя к месту проведения церемонии, подготовленное к обряду его обрезания. Мальчика там встречает вся община, как мужчины, так и женщины, и когда он оказывается среди них, он прекращает бороться.

Его помещают среди мужчин, и женщины сразу начинают танцевать — теперь они становятся женщинами Времени Снов, века Altjeringa, которые танцевали подобным образом, когда молодые мужчины должны были пройти обряд инициации во времена эпохи предков — и в это же время, пока они выступают, поют мужчины. Пока мальчик некоторое время смотрит и слушает — то, чего он никогда прежде не видел — вокруг его головы наматывают

меховую повязку, чтобы сделать плотно прилегающую шапку, и вокруг талии ему надевают пояс из скрученных волос, — такой же, как и у взрослых. Затем трое мужчин ведут его мимо танцующих женщин в чащу, в которой он должен оставаться несколько дней. На мальчике рисуют определенный символ и говорят ему, что он перешел сейчас на следующую ступень зрелости. Он никогда не должен раскрывать ни одной женщине или другому мальчику тех секретных вещей, которые ему предстоит увидеть и узнать. На протяжении всей церемонии он не должен будет произнести ни слова, до тех пор, пока к нему не обратятся, и в этом случае он должен отвечать как можно короче. Также он должен оставаться, сидя на корточках, в чаще, пока его не позовут. Если он попытается увидеть то, что ему запрещено видеть, великий дух, чей голос он слышал в звуках гуделок, унесет его прочь. Поэтому он сидит молча и в одиночестве всю ночь в кустах, пока мужчины танцуют на обрядовом месте.

На следующий день приходит мать мальчика в сопровождении сестер его отца и женщины, чья дочь была назначена стать его женой. Всю ночь мать мальчика поддерживала огонь в своем поселении, и теперь она несет с собой две длинные палки, зажжённые на этом огне. Мужчины поют «песню огня», в то время как мать мальчика передает одну палку в руки его будущей тещи, а та — в руки мальчика, завязывая вокруг его шеи меховые веревки, и говорит ему, чтобы тот крепко держался своего собственного огня; то есть, никогда не мешал женщинам, которые назначены другим мужчинам. Ритуал завершается, мальчик возвращается в свою чащу с горящей палочкой, а женщины возвращаются с другой палочкой в свое поселение.

После этого мальчика забирают в лес, где он тихо сидит на протяжении трех дней и в это время ему дают немного еды. Великая торжественность обрядов, которые он собирается увидеть, так поражают его ум, что он оказывается полностью готовым воспринять их образы. На четвертый день он возвращается в свою чащу и при наступлении ночи мужчины начинают свое выступление. Они будут заняты им приблизительно в течение недели.

Первый ритуал из серии, — наблюдаемой Болдуином Спенсером и Ф.Дж. Гилленом, описываемый в их важной работе «Коренные племена Центральной Австралии»[1], — начинается после наступления ночи еще в отсутствие мальчика. Старики поют легенду о предках тотемной группы Маленького Орла, который во «Времена Снов», мифологического века, Altjeringa, обучил

1 Спенсер и Гиллен, цит.соч., СС. 218-30.

людей искусству обрезания каменным ножом вместо использования подожженной палки. Мы можем прочитать в этом отсылку к некоей недавней или древней трансформации ритуальной традиции, возможно, после слияния двух народов, как это указывается в исследованиях культурных слоев Австралии и древних петроглифов[1]. Но мы также должны признать, что зажженная палочка, которую мальчик получает через двух матерей, в контексте ритуала является явным указанием на управляемое высвобождение его собственного сексуального огня, который должен быть разрешен социально посредством ритуального испытания, — предстоящего ему обрезания — вторая палочка, к которой должна быть обращена его собственная, теперь находится на участке его избранной жены.

Ряд замечательных обрядов, жестоких, как это может показаться взгляду цивилизованного человека, не должен отбрасываться как результат деятельности примитивного невежественного ума. Напротив, это действенное воплощение первобытной мудрости, — которая, по крайней мере в некоторых ее аспектах, более изощренна и эффективна, чем наша собственная, — и главная ее цель — педагогическая, или, как мы могли бы, пожалуй, сказать, герметическая (hermetical): то есть, магическая трансформация психики. На самом деле, это пример ранней действительности из которой позднее возникнет средневековая европейская идея о гомункулусе, которую Гёте с таким тонким психологическим и историческим пониманием описал во второй части Фауста: мистическое искусство, посредством которого маленький человечек (гомункулус) обретает жизнь, будучи до этого лишь сырьем, (materia prima) поставляемым природой.

В полночь мальчику, претерпевающему испытание, завязывают глаза, выводят из чащи, подводят к краю места, предназначенного для танцев, при этом он должен опустить голову, затем, ему говорят, чтобы он сел и смотрел; после чего он видит лежащего перед ним разукрашенного и наряженного человека, который, как говорят мальчику, изображает собаку. Второй разукрашенный человек стоит с расставленными в стороны ногами на другом конце танцевального пространства, держа в каждой руке по веточке эвкалипта, а на голове у него изображен священный орнамент, являющийся эмблемой кенгуру. «Кенгуру» качает своей головой из стороны в сторону, как бы наблюдая за чем-то,

1 Ср. Э. Ф. Вормс, «Доисторические наскальные рисунки на северо-западе Австралии и наскальные рисунки», 5-ая Сессия Международного конгресса антропологических наук (Филадельфия, 1956); также Anthropos, том. L (1955),СС. 546-566.

и время от времени выкрикивая призывный вой кенгуру. «Собака» поднимает глаза, видит «кенгуру», начинает лаять, и вдруг, побежав на четвереньках, проскакивает у него между ног и ложится за ним, а «кенгуру» наблюдает за «собакой» через плечо. Дикая «собака» снова проносится между ног «кенгуру», но в этот раз «кенгуру» ловит ее и избивает. «Собака» притворяется, что разбивает голову об землю, после чего завывает будто испытывает боль, и, наконец, делает вид, что умирает. Некоторое время она лежит, но через некоторое время вскакивает и бежит на четвереньках к мальчику и ложится на него сверху. «Кенгуру» подпрыгивает и ложится на них сверху, и мальчик должен вынести их вес в течение примерно двух минут; когда они поднимаются, ему говорят, что их пантомима изображает событие века Altjeringa, когда дикая собака напала на кенгуру и была им убита. Затем мальчика снова отправляют в его чащу, а мужчины продолжают петь на протяжении всей ночи.

Подобного рода вещи, служащие для обучения мальчика продолжаются в течение шести дней и ночей. Мужчины-кенгуру, мужчины-крысы, мужчины-собаки, маленькие и большие ночные орлы (night hawks) изображают сюжеты своих легенд, ложатся сверху на мальчика, а затем уходят. Но после этого, на седьмой день, мальчика, все еще сидящего в кустах, торжественно обтирают жиром, и трое мужчин аккуратно рисуют белой глиной ему на спине символы, а в это время проходит множество ритуальных выступлений с участием женщин. Внезапно раздается звук приближающихся гуделок, и женщины убегают прочь. Мальчик остается лежать на спине. Мужчины бьют его шестами по всему телу, снова и снова повторяя следующий стих:

Ночь, сумерки, великий ясный свет:

Деревья, подобные небу, алеют как солнце.

«Все, — как говорят наши наблюдатели, — пребывают в экзальтации».

Огонь освещает все сверкающим светом, и двое мужчин, которые должны будут выполнить обрезание, занимают свои позиции на западной стороне церемониального места.

Каждый, с бородой, засунутой в рот, с широко расставленными ногами и вытянутыми вперед руками, двое мужчин стояли абсолютно неподвижно, — непосредственный исполнитель обряда был спереди, а его помощник стоял вплотную рядом с ним, так что их тела соприкасались. Тот, что стоял спереди, держал в вытянутой вперед правой руке кремневый ножик, с помощью которого должна была проводиться операция, и как только все заняли свои места, будущий тесть мальчика, выступающий как носитель щита, приходит, неся на

своей голове щит и, одновременно с этим, щелкая большими и указательными пальцами. Затем, стоя лицом к огню, он опускается на одно колено, чуть спереди от исполнителя обряда, держа щит над головой. В течение всего этого времени женщины и дети слышали в своем поселении гуделки, и они полагали, что вой этот является голосом великого духа Твеньирика, (Twanyirika) который пришел, чтобы забрать мальчика.[1]

Легенда про Твеньирику, которую рассказывают женщинам и детям, является не настоящим мифом, а «скрывающей аллегорией», символически передающей духовный смысл ритуала и придуманной для того, чтобы укрыть от экзотерического взгляда факты эзотерические ритуала. В истории религии, герметической философии, мистицизме и педагогике можно найти много подобных аллегорий. Но их не следует путать с такими откровенными пародиями и обманами, как те, которые, например, сочинял старый эскимосский шаман Наягнек, чтобы запугивать своих односельчан (см. выше).

Они выполняют двойную функцию. Первая состоит в том, чтобы исключить тех, кто не имеет права на посвящение в знание тайны, и, таким образом, сохраняется сила ритуалов; но вторая функция заключается в том, чтобы подготовить умы тех, кто будет посвящен, к наиболее полному, шоковому, воздействию откровения, которое не будет противоречить аллегории, но раскроет ее тайный смысл. Аллегория Твеньирики рассказывает о духе, живущем в диких, недоступных местах, и который приходит во время инициации, чтобы проникнуть в тело мальчика после проведенной операции и унести его прочь, в дикую местность, до тех пор, пока он не выздоровеет. Затем дух покидает тело мальчика, который возвращается в поселение как уже инициированный мужчина.[2]

Все еще веря в Твеньирику, мальчик лежит на спине под поднимающимися и опускающимися шестами. Глубокие, громкие звуки обрядовой песни обрезания вдруг прекращаются, убираются шесты, и мальчик поднимается двумя сильными мужчинами на щит. Помощник главного исполнителя обряда быстро хватает крайнюю плоть мальчика, оттягивает ее насколько это возможно, а исполнитель ее отрезает. Сразу же после этого, все, кто принимал непосредственное участие в обряде, исчезают, и мальчику, находящемуся в более или менее ошеломленном состоянии, говорят, «Ты хорошо справился, ты не закричал». Его отводят обратно туда, где была чаща, но теперь ее уже нет, и он получает поздравления от мужчин. Кровь из раны стекает на щит, и пока

1 Спенсер и Гиллен, цит. соч., СС.244-46.
2 Там же,С. 246, примечание 1.

она все еще кровоточит, некоторые гуделки прижимают к его ране. Мальчику говорят, что именно они, а не Твеньерика, издавали все эти звуки и, таким образом, его заставляют избавиться от последнего детского страха. В то же время он узнает, что гуделки — это тьюрунга (tjurunga), священные объекты, которые происходят из мифической реальности и времени. Его знакомят со всеми участниками по их церемониальным именам и старейшины дают ему несколько тьюрунга.

«Вот Твеньерика, о котором ты так много слышал», — говорят ему старейшины. «Это тьюрунга. Они помогут тебе быстро исцелиться. Охраняй и не потеряй их, или же ты и твоя кровная мать и племенные матери и сестры будут убиты. Не упускай их из виду. Не позволяй своей кровной матери и племенным матерям и сестрам увидеть тебя. С тобой останется ответственный человек. Не ешь запрещенной еды».

Меж тем мальчик стоит над огнем, чей дым, как полагается, должен исцелить его рану;[1] но есть и второе значение воздействия дыма от огня, поскольку в Австралии ребенка при рождении окуривают, чтобы очистить его: таким образом, мальчик претерпевает в этот момент свое второе рождение.

Геза Рохейм, в своих психоаналитических работах, касающихся австралийских ритуалов и мифов, указывал на то, что имитируемое отношение совершающих обрезание людей является отношением «яростного отца, атакующего пенис своего сына»; двое мужчин жуют свои бороды, чтобы изобразить гнев, а их церемониальные имена «причинители боли».[2] Более того, в мифах о происхождении обряда говорится о том, что изначально мальчики умирали, но замена горящей головни на кремневый нож уменьшила опасность операции. «Драматизированный гнев, как отца, так и того, кто проводит обрезание, а также мифы о первоначальном варианте инициации, в котором все мальчики оказались убитыми», — пишет Г. Рохейм, — «определенно показывают эдиповскую агрессию старшего поколения, как основную движущую силу, стоящую за инициацией. Поэтому, в данном случае, мы совершенно оправданно называем обрезание смягченной формой кастрации»[3].

«Растущий мальчик, — продолжает Рохейм дальше — с все возрастающими силой и сексуальным желанием является серьезной угрозой для стабильности племени. В племени Питентара [живущем неподалеку на западе от

1 Там же, с. 246-49.
2 Геза Рохайм, Вечные из снов (Нью-Йорк: Международная пресса университетов, 1945), С. 74.
3 Там же, СС. 75.

Аранды], когда мальчики начинают проявлять признаки полового развития (своим ростом, появлением лобковых волос и в целом свои поведением), то их женщины соплеменники, с приближением половой зрелости мальчиков, вооружившись палками, в сумерках, окружают одного или нескольких юношей. Они безжалостно бьют мальчиков по ногам и плечам почти до потери сознания. Такое может случиться незадолго до начала церемонии посвящения, или же за несколько недель или даже месяцев...

«Согласно представлениям Нгататара и Западным Аранда, если бы молодые люди не подвергались процедуре инициации, то они становились бы демонами (erintja), которые улетают в небо, убивают и едят стариков».[1] Чтобы сдержать их, старики убивают и едят мальчиков символически — или даже по-настоящему, если те не подчиняются, хотя они, — как мы можем о том судить по феноменологии преступности среди несовершеннолетних, — не представляют, в конце концов, серьезной угрозы.

Но есть и другая сторона деятельности старших помимо запугивания. Они должны отлучить своих сыновей от первичной инфантильной привязанности к их матерям посредством заклинания их симпатии. Поэтому в ходе мучительных обрядов мальчикам, время от времени, не дают есть и пить ничего, кроме мужской крови. Они берут ее из чаш, в жидкой форме или свернувшейся, — и тогда нарезают ее как пирог. Также кровь льют на мальчиков как в ванне. И таким образом, они буквально впитывают изнутри и снаружи телесную сущность отцов, субстанцию, которую в больших количествах получают из мужских рук и субинцизий[2]. Мужчины обновляют разрезы на своих пенисах или ранят руки, кровь изливается и используется не только как еда и питье для мальчиков, но также как ритуальная краска и как своего рода клей, чтобы приделать церемониальные украшения к телу, когда мужчины принимают образы своих мифологических предков. Таким образом, кровь является обычной едой, как материнское молоко, но также и духовной пищей (чего матери не могут предоставить): это не всего лишь детская еда, питающая только тело, но настоящая мужская пища, — амниотическая жидкость и возбуждающий алхимический эликсир этого пугающего и будоражащего кризиса второго рождения.

1 Там же, СС. 74-75.

2 Субинцизия — ритуальное подрезание задней стенки губчатой части уретры. Здесь имеется в виду сам разрез. (прим. пер.)

С психологической точки зрения мы можем видеть, что мальчик переходит трудный порог, от сферы зависимости от матери к сопричастности сущности отцов, и происходит это не только посредством решительной физической трансформации (во-первых, в обряде обрезания, а затем, более жестоким образом, как мы сейчас увидим, в обряде субинцизии), но также благодаря серии интенсивных психологических переживаний, пробуждающих вновь, но также и реорганизующих все первичные импринты и фантазии инфантильного бессознательного. Или же, используя фрейдистский жаргон, старшие пробуждают, поглощают и перенаправляют эдиповы агрессивные импульсы своих сыновей (destrudo: thanatos) и одновременно их волю к жизни и любви (libido: eros). Как мы только что увидели, будущий тесть мальчика является тем человеком, который предлагает ему щит для операции. «То, что отрезается от мальчика, — пишет Г. Рохейм, — в действительности является его матерью; в качестве компенсации он получает жену... Головка внутри крайней плоти это ребенок в утробе матери»[1].

Но есть и другой аспект у этого огромного мира мужских обрядов, — для которых приемлемым может быть не только лишь психологическое прочтение, — а именно, определенное мифологическое поле, в которое вводится ум мальчика. Его грубые энергии влечения и агрессии выламываются из их первичных сфер отношений и преобразуются в отношения, соответствующие зрелой мужественности; но конкретная система образов, через которую проходит его психологическая трансформация, определяется не только общими психологическими законами, но также, и, возможно, в равной степени, посредством социальных задач, стоящих перед локальной группой.

И мы можем восхититься простым, прямым способом, которым вызывается интерес мальчика. Мы уже видели, как священные объекты его племени были впервые представлены его разыгравшемуся воображению. На протяжении всего своего детства, он слышал удивительный звук гуделок во время мистерий, проходивших в мужском поселении, и мальчику говорили, что этот странный жужжащий шум был голосом духа, который во время его собственного посвящения войдет в его тело, и будет поддерживать его мужественность. Таким образом возникало тревожное чувство любопытства, которое во время откровения приводилось в смятение, когда оказывалось, что мнимый дух на самом деле представляет собой деревяшку, длиной примерно в полметра,

1 Там же, СС. 73.

с вырезанным узором на ней, и прикрепляющейся на конце к длиной веревке. Детская страшилка в одно мгновение исчезает, превращаясь в осязаемый кусок дерева — который, однако, как сообщали мальчику, имеет свое происхождение в мифологическом времени и обладает глубочайшим смыслом, как для самого мальчика, представляя его вечный аспект, так и для всего его племени, составляя одну из совокупностей священных объектов, известных как tjurunga, почитаемых в племенных обрядах. Прижатая к его кровоточащей ране после обрезания тьюрунга оборачивает его ум от чувства потери к чувству обретения, и непосредственно соединяет его, мыслями и эмоциями, с реальностью мифа.

Но читатель тем временем, должно быть вспомнил, возможно, несколько удивившись, известный классический миф о смерти и втором рождении (из своего отца Зевса) младенца Диониса.

Когда великая богиня Деметра — повествует миф — прибыла на Сицилию из Крита вместе со своей дочерью Персефоной, которую она задумала отдать Зевсу, то обнаружила пещеру рядом с источником Киане, где она и спрятала девушку, поставив в стражи двух змей, которые обычно были запряжены в колесницу девы. И Персефона тогда начала ткать из шерсти одеяние, на котором должна было быть изображена картина вселенной; в это время ее мать Деметра сочла, что Зевс должен узнать о ее присутствии. Бог явился к девушке в образе змея, и она зачала от него мальчика, Диониса, который родился и взращивался в этой пещере. Игрушками мальчика были мяч, волчок, игральные кости, золотые яблоки, немного шерсти, и гуделка (bull-roarer). Но ему также дали зеркало, и, пока он восхищенно смотрел в него, сзади незаметно к нему подкрались два титана, которых послала убить мальчика Гера, — ревнивая жена его отца, Зевса. Титаны были раскрашены белой глиной или известью. Набросившись на играющего ребенка, они разорвали его на семь частей, сварили их в котле на треноге, а затем зажарили их на семи вертелах. Однако когда они съели свою божественную жертву — всю, кроме сердца, — которое было спасено богиней Афиной, — Зевс, привлеченный запахом жареного мяса, вошел в пещеру и, увидев происходящее, убил молнией выкрашенных в белый Титанов. Вслед за этим Афина преподнесла в накрытой корзине спасенное сердце своему отцу, который завершил воскрешение — согласно одной из версий этого чуда — глотая драгоценный остаток и самостоятельно давая рождение своему сыну[1].

---

1 Нонни Дионисиака 6,121; Орфей Химни 39,7; 39,253; O. Kern, Orphicorum fragmenta 34, 35, 54; Климент Александрийский, увещевание грекам, II

Несомненно, это не простая случайность, и не следствие параллельного развития, которое привело к тому, что гуделки появляются как у греков, так и у австралийцев, а также появляются фигуры, выкрашенные в белый (австралийцы, приклеивающие к телу птичий пух, греческие Титаны, вымазанные, подобно клоунам, белой глиной). Поскольку Титаны были божественными существами предшествовавшего богам поколения. Они были детьми неба и земли, и от двух из них, Кроноса и Реи, родились сами боги — Олимпийцы. Они и их мифология происходят из более раннего пласта мысли и религии, чем классический пантеон Олимпийцев, а эпизоды, в которых они появляются, часто имеют достаточно примитивные черты повествования. Ряд ученых в последнее время указывают на параллели межу этими чертами и характерными особенностями обрядов ныне существующих первобытных племен[1]. От греков, однако, мы не узнаем, посредством какого материнского органа Отец Зевс родил своего сына. В первобытном же ритуале это деталь проявляется.

Следующей драматическим испытанием, которому должен подвергнуться молодой абориген австралиец, является субинцизия, которая следует через пять или шесть недель после ритуала обрезания — в зависимости от того, сколько времени потребуется для заживления первой раны. Эти чрезвычайно болезненные обряды начинаются с краткой серии представлений, которые заканчиваются установкой священного шеста в землю: шест представляет собой длинное копье, обвязанное веревкой из человеческих волос, и украшенное попеременно кольцами из красных и белых птичьих перьев, с прикрепленным сверху пучком орлиных и ястребиных перьев. И когда после заключительной пантомимы и танца шест устанавливается в землю, мальчику предлагается обхватить его, так как это должно предотвратить возникновение боли во время операции; он не должен бояться. Один из мужчин лежит на земле лицом вниз, а второй сверху лежит на нем. Мальчика отводят от шеста и кладут лицом вверх на этот живой стол из мужчин, которые вместе с остальными в это время издают громкий крик. Немедленно третий мужчина, сидящий сверху на мальчике, хватает его за пенис и держит наготове для проведения операции, а его ассистент, внезапно появляясь, рассекает уретру снизу вверх на всю длину каменным ножом.

Между тем, в женском лагере, родственницы мальчика, услышав мужской крик, торжественно делают порезы на животе и плечах его матери.

---

1 Например, Джейн Эллен Харрисон, Фемида: исследование социальных истоков греческой религии (Лондон: издательство Кембриджского университета, 1927).

Мальчика снимают со «стола» и сажают на щит, на который должна стекать кровь, в то время как один или несколько молодых людей, уже прооперированных, встают и добровольно проводят вторую операцию, чтобы увеличить длину своих разрезов. Они стоят рядом со священным шестом, убрав руки за спину и широко расставив ноги, и громко кричат: «Приди и разрежь меня под корень!» Сзади им связывают руки, и оператор делает разрез под корень. «Большинство мужчин в определенный момент проводят вторую операцию, — пишут Спенсер и Гиллен, — а некоторые совершают ее и в третий раз, хотя мужчины успевают достигнуть возраста 30 — 35 лет, прежде чем решатся на вторую»[1].

Сексуальный аспект символизма данного ритуала достаточно очевиден, чтобы практически не нуждаться в комментариях. Рана после субинцизии часто упоминается как «пенис-матка или вагина»;[2] таким образом, мужчина посредством операции намеренно превращался в мужчину-женщину. «Отец-с-вагиной (vaginal father), — как отмечает Г. Рохейм, — заменяет «фаллическую мать» в инфантильной психике»[3], и кровь, проливающаяся из раны, поэтому, соответствует в воображении мужчин менструальной крови, — которая чрезвычайно могущественна в женской магии. Одной из самых характерных черт первобытной психологии мужчин во многих частях света является испытываемый ими ужас перед менструациями, — что давно стало широко известным фактом в сфере антропологии[4]. «Это известный факт, — пишет Г. Рохейм, — что вид кровоточащей вагины порождает у мужчины страх кастрации... Мальчики всегда боялись кастрирующего влагалища; теперь их отцы обладают мощным оружием»[5]. Но теперь, также, и юноши обладают им. Таким образом, их травматическая сепарация от матери в обряде обрезания оказывается сбалансированной обретением идентификации одновременно и с матерями и с отцами. «Мы не боимся кровоточащего влагалища, — могут теперь сказать они, — оно есть и у нас самих. Оно не угрожает пенису; оно и есть пенис». И, наконец: «Мы не отделены от матери, ибо мы с ней — одно»[6].

1 Спенсер и Гиллен, цит.соч., р. 257.
2 Рохайм, Вечные мечты, с. 164.
3 Там же, С. 165.
4 Ср. Роберт X. Лоуи, Примитивная религия (Нью-Йорк: Бони и Ливрайт, 1924), С. 211.
5 Рохайм, Вечные мечты, С. 174.
6 Там же, С 177.

Но помимо психологического аспекта, есть и более важная проблема; поскольку с ритуалом сознательно связан миф, который также должен учитываться.

Западный мир хорошо знаком с одной с одной из версий такого мифа в библейской традиции. В Книге Бытия написано, что Бог послал на Адама глубокий сон, «и, когда он уснул, взял одно из ребер его, и закрыл то место плотью. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть»[1]. Прежде отделения от него Евы, Адам был одновременно и мужчиной и женщиной.

Или же можно вспомнить аллегорию из «Пира» Платона, где Аристофан — игриво, но все же в форме мифа, — говорит о том, что самые первые люди имели «круглое тело, четыре руки и четыре ноги, спина и бока составляли круг, на круглой шее два лица, совершенно одинаковых; голова же у двух этих лиц, глядевших в противоположные стороны, была общая; ушей имелось две пары, срамных частей две, а прочее можно представить себе по всему, что уже сказано». Согласно Платоновскому изложению данного мифа, эти существа были трех родов; муже-мужчина, муже-женщина, женщина-женщина. Они были чрезвычайно сильны; и поскольку боги боялись их мощи, Зевс решил разделить их надвое, — разрезать, как яблоки для маринования;

или как режут яйцо волоском. И каждому, кого он разрезал, Аполлон, по приказу Зевса, должен был повернуть в сторону разреза лицо и половину шеи... И Аполлон поворачивал лица и, стянув отовсюду кожу, как стягивают мешок, к одному месту, именуемому теперь животом, завязывал получавшееся посреди живота отверстие — оно и носит ныне название пупка. Разгладив складки и придав груди четкие очертания, — для этого ему служило орудие вроде того, каким сапожники сглаживают на колодке складки кожи, — возле пупка и на животе Аполлон оставлял немного морщин, на память о прежнем состоянии. И вот когда тела были таким образом рассечены пополам, каждая половина с вожделением устремлялась к другой своей половине, они обнимались, сплетались и, страстно желая срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому что ничего не хотели делать порознь... Вот с каких давних пор свойственно людям любовное влечение друг к другу, которое, соеди-

1 Бытие 2: 21-24.

няя прежние половины, пытается сделать из двух одно и тем самым исцелить человеческую природу[1].

В Китае существует миф о «Священной Женщине», «Великом Начале», (T'ai Yuan), — которое объединяло в себе активные мужские и пассивные женские силы природы, ян и инь[2].

И, наконец, в индийской Брихадараньяка упанишаде мы читаем:

Вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши. Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя. И прежде всего он произнес: «Я есмь». Так возникло имя «Я». Поэтому и поныне тот, кто спрошен, отвечает сначала: «Я есмь», а затем называет другое имя, которое он носит. Перед началом всего этого он сжег все грехи, и поэтому он — пуруша. Поистине, знающий это, сжигает того, кто желает быть перед ним.

Он боялся. Поэтому [и поныне] тот, кто одинок, боится. И он подумал: «Ведь нет ничего кроме меня, — чего же я боюсь?» И тогда боязнь его прошла, ибо чего ему было бояться? Поистине, [лишь] от второго приходит боязнь.

Поистине, он не знал радости. Поэтому тот, кто одинок, не знает радости. Он захотел второго. Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятиях. Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли супруг и супруга. «Поэтому сами по себе мы подобны половинкам одного куска», — так сказал Яджнявалкья. Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею. Тогда родились люди.

И она подумала: «Как может он сочетаться со мною после того, как произвел меня из самого себя? Что же — я спрячусь». Она стала коровой, он — быком и сочетался с ней; тогда родились коровы. Она стала кобылой, он — жеребцом; она ослицей, он — ослом и сочетался с ней; тогда родились непарнокопытные. Она стала козой, он — козлом; она — овцой, он — бараном и сочетался с ней; тогда родились козы и овцы. И так то, что существует в парах, — все это он произвел на свет, вплоть до муравьев.

Он узнал: «Поистине, я есмь творение, ибо я сотворил все это». Так он стал творением [sṛṣṭih: буквально, «то, что изливается, проецируется, излучается, исходит, порождается, отпускается или отдается»]. Кто знает это, тот находится в этом его творении[3].

---

1 Пир 189Dff. Диалоги Платона, перевод С. Апта

2 Джон К. Фергюсон, Китайская мифология. Мифология всех рас. VIII (Boston: Marshall Jones Company, 1928), С. 111.

3 Брихадараньяка Упанишад 1.4.1-5.

Первобытные австралийские варианты этого мифологического мотива, который служил поддержанию одних из самых высоких тем развитых цивилизаций, очень многочисленны и дают новое измерение мистерии ритуала, который мы только что рассмотрели.

В начале, слышим мы в одном из вариантов изложения мифа у Северных Аранда Тотема Бандикута[1], повсюду была тьма: ночь застилала землю, как непроходимая чаща. И предок бандикутов, чье имя было Карора, спал на протяжении всей вечнодлящейся ночи на дне залива Ильбалинта, когда там еще не было воды. Над ним была земля, красная от цветов, заросшая травой; и над ним возвышался священный шест, который появился среди цветочной клумбы. Этот шест коренился в голове у Кароры, откуда он поднимался к небу, как будто пытаясь пронзить небесный свод. Это было живое существо, покрытое гладкой кожей, подобной коже человека.

Голова Кароры лежала в основании этого величественного покачивающегося шеста, и находилась в таком положении с начала начал. Но Карора все думал: желания и мечты мелькали в его уме. Тогда из его пупка и подмышек начали вылезать бандикуты. Они прорвались через дерн над ними и так начали свою жизнь. Начался рассвет. Солнце начало подниматься. А вместе с ним так же встал и предок бандикутов: он продрался через покрывающую его земную кору, и зияющая дыра, которую он оставил после себя, стала заливом Ильбалинта, заполненным темным сладким соком плодов жимолости.

Предок бандикутов начал теперь испытывать чувство голода, поскольку магия покинула его тело. Находясь в изумлении, он приоткрыл глаза, начал ощупывать все вокруг и почувствовал движущуюся вокруг себя массу бандикутов. Схватив двоих из них, он приготовил их в раскаленном добела песке, — рядом с этим местом сияло Солнце, чьи пальцы давали ему необходимый огонь.

Приближался вечер. Солнце, пряча свое лицо за нитями из волос и свое тело — за подвесками, скрылось из виду, и Карора с мыслями, обращенными к помощнику, лег спать, протянув руки в обе стороны.

И пока он спал, из его подмышки вылезло нечто похожее на гуделку (bull-roarer), которая приняла форму человека, за одну ночь ставшим зрелым юношей. Карора, почувствовав, что его руку придавило что-то тяжелое, про-

1 Бандикуты — сумчатые барсуки

снулся; тогда он увидел, что рядом с ним лежит его первородный сын, положивший голову на отцовское плечо.

Рассвело. Карора встал и громко издал вибрирующий зов. Тогда сын пробудился к жизни, вскочил и принялся танцевать церемониальный танец вокруг отца, который теперь сидел украшенный ритуальными атрибутами, сделанными из склеенных кровью перьев. Сын пошатывался и спотыкался, будучи пробужденным лишь наполовину; но отец поместил его тело и грудь в колчан, а сын положил на отца свои руки. И когда все это было сделано, первая церемония завершилась[1].

Существует множество параллелей у этой первобытной легенды о происхождения клана Бандикутов в высших мировых мифологиях (high mythologies), среди которых наиболее поразительным сходством с живым шестом, растущим из головы Кароры, обладает, в средневековом символизме, Древо Иессеево, (например, на витраже Шартрского собора), из которого происходит второй Адам, — Иисус; или же сам крест, — на котором был повешен Иисус, — стоящий на холме Голгофа, «Холме черепа», называющемся так, потому что там был захоронен череп Адама, андрогинного человека. Или же мы можем вспомнить о дремлющем великане, первом живом существе из исландской Эдды, Имире, который появился в «зияющей бездне» начала, когда ледяные волны с севера встретились с горячими волнами юга. «И сказывают, что, заснув, он вспотел, и под левой рукой у него выросли мужчина и женщина. А одна нога зачала с другою сына. И отсюда пошло все его потомство...»[2]. Великое дремлющее тело великана было затем разорвано, чтобы создать из его кусков весь мир:

Имира плоть
стала землей,
кровь его — морем,
кости — горами,
череп стал небом,
а волосы — лесом.[3]

1 Т.Г.Х. Стрелов, Традиции Аранда (Мельбурн: Издательство Мельбурнского университета, 1947), СС. 7-8, сокр.

2 Снорри Стурлусон, «Эдда в прозе», «Видение Гюльви», переведенный Артуром Гилехристом Бродером (Нью-Йорк: Американо-скандинавский фонд, 1929), СС. 17-18.

3 Там же, VIII, С. 21.

Во многих мифах Индии разрезанный человек, примордиальная, создающая мир жертва, из которой состоит весь видимый мир, зовется Пурушей, что означает, просто «Человек»[1]. В древнем вавилонском эпосе о творении, такой же фигурой является монструозная женщина, богиня-мать бездны, Тиамат[2]. В австралийской легенде о Кароре, тот же самый универсальный архетип, или элементарная идея существа заключающего в себе изначально всё, оказывается адаптирован к локальным условиям существования и церемониальному стилю. Здесь нет ледяного холода, как в Исландии; нет упоминания о брахманическом жертвоприношении, как в Индии; не идет здесь речь и о существе женского пола, как во многих других версиях. В данном случае паттерн исключительно маскулинный — как и в случае с единоличным творением мира еврейским Богом и создание им, без женского вмешательства, Адама, его первого сына. Австралийские ритуалы обрезания и субинцизии, с их отчетливо патриархальным уклоном, находят свое обоснование в мифах подобного рода, где этап жизни ребенка с матерью полностью игнорируется, и мальчик рождается сразу же за одну ночь в качестве взрослого сына только от отца.

Живой, покачивающийся шест, — исходящий из головы Кароры, устремленный вверх, будто бы намеревающийся пронзить небесный свод, являющийся живым существом, покрытым гладкой кожей, подобной человеческой, — в ритуале представлен церемониальным шестом, который молодой человек обхватывает сразу же после проведения операции субинцизии. Прежде того как его установят на земле, ритуальный шест в вертикальном положении носит за спиной мужчина, параллельно спине и, уходя вверх, подобно флагштоку, шест значительно возвышается над его головой. И шест и мужчина, — оба они украшены птичьим пухом, приклеенным кровью, полученной из раны от субинцизии, и этот разлетающийся от подпрыгивания мужчины пух символизирует порождающую жизнь силу, исходящую во все стороны от предков. Космический шест и фаллос после субинцизии являются одним и тем же: они есть муже-женщина, самодостаточный, производящий все на свете изначальный предок. Темпоральная полярность прошлого и настоящего, мужской и женский пол, церемониальное место и место всеобщего начала, одновременно и в равной степени, растворяются. И фаллическая операция, которая, согласно аутентичному фрейдистскому прочтению, позволяет

1 Риг Веда X. 90.

2 Стивен Герберт Лэнгдон, семитская мифология. Мифология всех рас. V (Boston: Marshall Jones Company, 1931), с. 277-325.

мужчинам сказать самим себе, — «Мы не отделены от матери, ибо мы с ней одно», одновременно и в равной степени позволяет им исполнить свою собственную роль в метафизической мистерии космоса: тайне космогонической «перетасовки», посредством которой одно становится и продолжает становиться многим, и благодаря которой, безвременность вечности отражается в изменчивых сценах, имеющих протяженность во времени.

Загадка этой предельной мистерии, которую Шопенгауэр метко назвал «Мировым узлом», в понятиях философии или теологии объясняется не лучше, чем в образе предка бандикутов; и мы не можем отбросить миф Аранда, как всего лишь любопытную особенность первобытного ума, если мы собираемся серьезно обдумать аналогичные образы Книги Бытия, Брихадараньяка упанишады, «Пира» Платона. Тайна вселенной и чудо храма мирозданья — это то, что говорит с нами через все существующие мифы и ритуалы, также как и великое усилие человека привести свою индивидуальную жизнь в соответствие с целым. И образы, посредством которых воплотилась эта мистерия, чудо и человеческие усилия, в традициях человечества столь удивительно постоянны, — несмотря на все локальные различия условий жизни и культуры, — что можно задуматься, не являются ли они ровесником человеческого сознания.

Но в данном разделе настоящей главы главной проблемой является не вопрос универсалий, к которым мы вернемся в следующем разделе, но локальные, географически и исторически обусловленные различные способы отображения и применения этих ключевых тем. И даже уже приведенного краткого обзора мифологического спектра образа андрогинного великана достаточно для того, чтобы получить предварительное представление о том, какими путями общий для многих народов образ может быть обращен к различным целям. Мы можем отметить, например, что в то время как в греческой и еврейской версиях человек оказывается разделен надвое богом, в китайской, индийской и австралийской версии бог сам разделят себя и делится на части.

В индуистской версии, кроме того, образ андрогинного предка развивается с точки зрения преимущественно психологического значения проблемы творения. Универсальная Личность разделяется сразу же после зарождения и произнесения местоимения «Я» (санскритское *aham*). Это отображает фундаментальное индийское убеждение, состоящее в том, что собственное эго является корнем всех иллюзий. Эго порождает страх и желание, являющиеся страстями, движущими всем живым и даже всем сущим; поскольку только после установления концепта «Я» может развиться страх смерти или жела-

ние наслаждения. Целью индийской йоги, таким образом, является очищение ума от концепции собственного «Я» и, следовательно, растворения, как страха, так и желаний. Но это приводит к уничтожению уже совершенного творения — или, по крайней мере, — устранению собственной психологической сопричастности его результату, порожденному миру. Ибо это ведет не только к осознанию того, что источником печали и беспокойства является эго, но также к определенному уровню непосредственного переживания предшествующего всякой мысли, где нет ни надежды, ни страха, но только восторг чистого сознавания бытия.

С другой стороны, в еврейской версии, образ изначального андрогина использовался в теологическом истолковании тайны творения, — кульминацией этого толкования стала концепция о еврейском народе, являющемся орудием божией воли после проступка и непослушания разделенного андрогина в райском Саду. Для того чтобы поддерживать напряжение между Богом и человеком, создатель, в этой мифологии, держится в стороне от своего творения. Здесь не бог оказывается в состоянии отчуждения от своей истинной сущности, но скорее его творение; и это отчуждение, по сути, является не психологическим, но конкретным историческим эпизодом, произошедшим в уже созданном трансцендентным, а не имманентным Господом Богом.

Наконец, в греческой аллегории Платона, тот же самый базовый мотив оказывается разработан поэтически, где дается указание на гениальную, метафорическую интерпретацию тайны человеческой любви, ее испытаний, глубины и восторга. И стоит заметить, что, хотя боги здесь и представлены в определенном смысле выше существ, над которыми они властвуют, во втором, ироническом смысле, именно люди в своей любви превосходят богов. Ревнивые боги разделяют людей пополам, потому что страшатся их силы.

Если мы теперь позволим всем этим трем версиям — индийской, еврейской и греческой — дополнить и сыграть друг против друга в наших умах, то мы, конечно, обнаружим, что нам трудно поверить в то, что они не произошли из одной общей традиции; и эта возможность кажется еще более озадачивающей и удивительной, когда пример с первобытными австралийцами рассматривается в его отношении с тремя другими версиями. Обрезанный мальчик начинает с того, что обнимает живое дерево, растущее из головы первого предка, прежде чем ему будет сделан разрез, и он окажется отождествлен с отцом! Кто он? В этой науке мы должны иметь мужество сравнивать, так что не будем бояться проводить очевидные параллели (хотя мы, возможно, еще не со-

всем понимаем, почему это возможно) с Иисусом на кресте, (установленном на холме, где лежит череп первого предка), чей бок должно пронзить копье в потрясающем ритуале его воссоединения с Отцом.

Вряд ли можно сомневаться в том, что существует общая традиция за всеми этими мифами. Однако является ли это единственной мифологической традицией нашего вида, и, таким образом, можем ли мы ожидать, что найдем ее темы и мотивы одинаково протяженной во времени, что и человеческая мысль? Если это так, то, возможно, мы должны принять это без каких-либо упоминаний теорий Бастиана об элементарных и этнических идеях (см. выше). Но, с другой стороны, если эта мифологическая традиция, хотя она широко распространена и невероятно влиятельна, окажется одной из многих или хотя бы одной из двух совершенно различных традиций, тогда мы должны задаться вопросом, когда и где она появились, — из каких источников вдохновения и переживаний; аналогичным образом, мы должны спросить, из какого опыта или прозрений возникли иные традиции. Более того, в отношении этой конкретной мифологии, должны ли мы думать о ней как о распространившейся в некий отдаленный, но определимый отрезок прошлого, от центров высшей цивилизации до Австралии, где на неплодородной почве регрессивный характер произошедшей метаморфозы уменьшил образ до его нынешнего состояния; или же имел место обратный путь, мифологический материал претерпел процесс сублимации от его низших к высшим формам на протяжении веков постепенной трансформации? Или это, скорее, представляет собой, — как предлагают некоторые ведущие теологи, исследующие данную проблему — остатки первобытного Откровения, данного человеку на заре его пребывания на земле?

Теорию подобного рода предложил в начале девятнадцатого столетия философ Фридрих В. Й. фон Шеллинг (1775 – 1854), который утверждал, что человек был создан в «Божественном центре», где он созерцал все вещи такими, какими они были в Боге, в их, так сказать, естественном порядке; и в этом состоянии не было необходимости в мифе. Но когда человек отошел от центра к периферии, его единство с центром было нарушено, его видение теперь не возвышалось над всеми вещами, поскольку он сам опустился до уровня всего лишь вещи; и именно на этом уровне различные политеистические мифологии возникают как грезы отпавшего от центра человека о его собственном утраченном состоянии бытия. Однако Шеллинг считал, что первоначальное единение с Богом было несовершенным, поскольку в этом состоянии у чело-

века еще не было опыта переживания собственной свободы. Следовательно, политеистические мифологии представляют собой этап (точнее, серию этапов) в историческом развитии в направлении к манифестации Второго Адама в высшей религии Христа. В языческих религиях Христос имплицитен; в Ветхом Завете — он предрекается; и в Новом Завете — он раскрывается. Таким образом, христианство является внутренне присущим человеческой жизни и старо как мир[1].

Подобные идеи могли развиться после прочтения некоторых пассажей ранних Отцов Церкви; например, утверждение Тертуллиана (ок. 160 — 230 гг), что «*Душа по природе христианка*» (anima naturaliter Christiana). Но Шеллинг мог также развить свою мысль и независимо; поскольку эта феноменология, давшая начало теории Бастиана об элементарных идеях, отмечалась многими исследователями на протяжении всей истории взаимодействия народов. Аналогии — даже мельчайшие аналогии — между мифологическими традициями высоких и низких культур присутствуют в слишком большом количестве, чтобы быть отброшенными как всего лишь простое совпадение; и те, что образуют сеть между христианской литургией и такими варварскими ритуалами, какие совершаются с мальчиками племени Аранда, производят наиболее сильное впечатление. Теперь же давайте вернемся к их мистерии воскрешения.

Когда мальчики переживают смерть своего детства и свое болезненное превращение в одно из воплощений изначального андрогинного существа, то им говорят о том, что больше им нечего бояться. Однако есть еще одно чрезвычайно интересное событие, которое следует за четырехмесячным сезоном непрерывных танцев и созерцания мифологического века космического «времени снов», когда мальчикам показывают — очень загадочным образом — чрезвычайно важную двойную тьюрунгу, после чего они должны быть обожжены несколько притушенным огнем и, наконец, после этого их посылают обратно в женский лагерь, где юношей принимают, как полностью прошедших все испытания мужчин Аранда, ждущие их жены

Масштабный фестиваль посвятительных обрядов, в завершении которого показывают двойную тьурунгу, известен как церемония Энгвура (Engwura), и детальное описание всех происходящих во время него действ в работе Спенсера и Гиллена занимает более сотни страниц. Церемонии проводятся несколькими племенными группами, в числе которых по восемнадцать или двадцать

1 Ср Эрнст Бэнз, «Theogonie und Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Joseph Schell-ing», Eranos-Jahrbuch 1954 (Цюрих: Rhein-Verlag, 1955), CC. 316, 338.

молодых человек, которых необходимо инициировать, и праздничный дух, от недели к неделе все более захватывающий, удерживает всех, каким-то чудом, от того, чтобы прекратить всё от усталости. Временами, дневная температура на солнце доходит до 69°C;[1] тем не менее, ритуалы все равно продолжаются, и если кто-то умирает от солнечного удара, то винят в этом черную магию какого-то другого племени.

Сверхъестественное существо, зовущееся Нумбакулла (Numbakulla), «Извечный», как полагают, изобрел первоначальный образ тьюрунги, и затем, разделив, сделал из нее пару. Одна половина этой пары обладала мужским духом, другая — женским. И называются эти двойные тьюрунги - *амбильерикирра* (ambilyerikirra)[2].

«Церемонии, — пишут Спенсер и Гиллен, — начинают принимать интересный оборот... Предводитель Энгвуры остается в лагере, подготавливая, с помощью людей своего племени, специальный сакральный объект, состоящий из двух больших деревянных тьюрунг, почти метровой длины каждая. Они связываются вместе при помощи человеческих волос, так что тьюрунг из-за них становится почти невидно, затем верхние три четверти очень аккуратно обматываются птичьими перьями. Верхушка украшается пучком совиных перьев. По окончании, полученный артефакт бережно помещают в сухое русло ручья»[3].

Мужской лагерь был отделен от женского на протяжении четырех месяцев церемонии благодаря этому пересохшему устью ручья, в котором теперь лежала тьюрунга. Там она остается до тех пор, пока кандидаты в посвящение, — отсутствовавшие в лагере целый день и претерпевавшие назначенные им испытания, — не вернутся назад. Тогда их заставляют лечь в ров на спины, в то время как старик, который должен за ними наблюдать, ходит взад и вперед вдоль выстроившейся линии. В этот момент над лагерем царит абсолютная тишина. Наступает ночь; юноши лежат, не издавая ни звука; их надзиратель неспешно ходит мимо них; в это время полностью ничего не видно; и предводитель фестиваля, который провел день, мастеря двойную тьюрунгу, теперь сидит, держа обеими руками этот священный предмет, который он выкопал из того места, куда тот прежде поместили. Он держит его за неукрашенную часть, как ракетку, прямо у себя перед лицом; рядом с ним сидят на коленях, у каждого его локтя, по ассистенту. Они поддерживают

1 Спенсер и Гиллен, цит.соч.,СС. 360, 373.

2 Рохайм, Психоанализ и антропология, СС. 77-78.

3 Спенсер и Гиллен, цит.соч., С. 364.

руки предводителя, а он медленно поднимает и опускает священный предмет перед своим лицом.

Когда вернувшимся в лагерь мальчика приказывают лечь, то торжественное трио оказывается закрытым от их вида выстроившейся фалангой стариков. На протяжении всей ночи, лежа на спинах в тишине, мальчики не осознают того, что в данный момент происходит. Однако же старый предводитель и двое его помощников постоянно поднимают и опускают священный символ, — как описывают Спенсер и Гиллен, — «совершенно без остановки, за исключением нескольких секунд при каждом движении, в течение всей ночи»[1].

В определенный момент, ночью, старик начинает петь, мальчики остаются при этом все в том же положении. Надзиратель все так же ходит около них. И только на рассвете, когда мальчики поднимаются, старый предводитель и двое человек, поддерживающих его, прекращают поднимать и опускать *амбильерикирру*. «Не удивительно то, — пишут Спенсер и Гиллен, — что они выглядели уставшими и изможденными, но даже после этого их работа еще не была завершена».

Поднявшись, они выдвигаются к северной оконечности церемониальной области, и помощники все еще продолжают поддерживать руки старика. Юные кандидаты проходят к священным кустам, и, взяв ветви, выстраиваются так, чтобы составить сплошной квадрат позади предводителей. Большинство пожилых мужчин остаются на земле Энгвура, с которой один из них, надзиравший за кандидатами, выкрикивает команды для женщин. Главная часть церемониального шествия, возглавляемого тремя мужчинами, несущими *амбильерикирру*, сопровождаемыми несколькими стариками, отправляется, выстроившись в форму квадрата, с земли Энгвура, к противоположному берегу, на котором стоят, собравшись, женщины.... Каждая женщина, согнув руки в локтях, двигает вверх и вниз повернутой ладонью вверх кистью, как бы приглашая мужчин подойти, и в это время зовет их «Кутта, Кутта, Кутта», стоя, опираясь на одну ногу и сгибая другую, мягко покачивая своим телом.... Группа мужчин медленно приближается в полном молчании, и, подойдя примерно на пять метров к первому ряду женщин, мужчины, несшие *амбильерикирру* стремглав бросаются на землю, скрывая священный предмет от взора. Не успевают они это сделать, как тут же юные посвящаемые бросаются на них сверху, так что под грудой тел можно увидеть

1 Там же, С. 365.

только головы тех трех мужчин. Затем, после того как они проводят в данном положении около двух минут, юноши поднимаются и встают квадратом, отвернувшись от женщин, после чего трое лидеров вскакивают, поворачиваются спиной к женщинам и проталкиваются через образовавшийся квадрат, который они затем ведут обратно к земле Энгвуры, и на этом церемония *амбильерикиррыз*аканчивается[1].

Таким образом, мальчиков, во главе с их тремя мистагогами, представляют, как взрослых мужчин прекрасной женской стране, где голые сирены, которые раньше их отгоняли, теперь причудливо заманивают, воркуя «Кутта, Кутта, Кутта»; и мы можем сравнить их роль с ролью Сольвейг из ибсеновсокго «Пер Гюнта», которая ласково пела колыбельную своему духовному страннику, когда он вернулся к ней, следуя за своим продолжительным мужским безумием:

Спи, мой мальчик, спи, дорогой,
Я твою колыбель качаю[2].

Я думаю, что мы не зайдем слишком далеко, если эту долгую тихую ночь, — когда молодым людям было позволено погрузиться в глубокий сон, и двойная тьюрунга, поднимается и опускается от заката до самого рассвета, — мы сравним с глубоким сном Адама, ниспосланным на него, когда из его ребра была создана Ева. Поскольку после ритуала субинцизии, юноши, как мы могли видеть, оказываются сопоставимы с Адамом в качестве изначального мужчины-женщины, созданного по образу бога; но после этой ночи им должны показать Женщину. Пересекая реку, они переходят от мужского места для танцев, волшебной земли мифов, где взору открываются вечные сущности и можно жить мечтой о том, что «я и ты – есть одно», к берегу времени, к смерти и порождению, где двое, бывших одним в мистическом соучастии, теперь распознаются как две различных сущности: это земля, — вызывавшая неприязнь у всех благих платоников, — к которой направляют женщины, как будто уводя из Райского сада. И теперь перед молодым посвященным стоит задача распознать мудрость «Кутта, Кутта, Кутта» равной мудрости волнующего шума гуделок, и позволить своему надрезанному пенису стать мостом как к трудностям жизни в мире, так и к саду богов.

1 Там же, СС. 363-67, слегка измененный, со вставкой из п. 350.

2 Хенрик Ибсен, Пер Гюнт, последние два стиха, перевод Уильяма Арчера.

Эти обряды, безусловно, являются специфичными для Австралии, поскольку они отсылают к их местным животным предкам, — бандикуту, кенгуру, и т.д. — которых больше нет нигде в мире. Мы также нигде, помимо Австралии, не найдем ничего, что было бы похожим на священные тьюрунги, к которым систематически отсылает вся австралийская мифология. В разных религиях разные объекты выступают в качестве священных. Тем не менее, идея относиться к чему-то, как к имеющему божественное происхождение, — будь то определенный вид камня, священная облатка, кость, сакральное слово, — а к чему-то не относиться подобным образом, является одной из универсальных черт религиозной жизни, которую Бастиан назвал элементарной идеей. Аналогично, мотив мужчины-женщины, являющегося изначальным существом, довольно сильно развит, как мы увидели, в австралийских ритуалах, — от момента церемонии с двумя матерями и двумя горящими палочками, через испытание субинцизии и соответствующие ему мифы, к заключительному ночному ритуалу с особо почитаемой двойной тьюрунгой и возвращением посвященных в женский лагерь: чрезвычайно суггестивный символизм этого мотива, определенно дублируется по сути, и часто даже в деталях, во многих других традициях мира. Кроме того, если мы рассмотрим лежащий в основе герметический принцип серии ритуалов, то снова окажемся на общем для всех поле; поскольку в любом ритуале, или системе ритуалов, инициации, как и в ритуалах Австралии можно выделить три стадии, а именно: сепарация от общества, трансформация (как физическая, так и психологическая), и возвращение в общество в новой роли. Ритуал подбрасывания мальчика в воздух представляет кризис сепарации. Ритуалы обрезания и субинцизии приводят, безвозвратно, к трансформации. И ритуал двойной тьюрунги знаменует возвращение.

Итак, можно сказать, что в воспитании молодых людей в традиционных обществах характерным обычаем является реорганизация общего человеческого наследия, детских импринтов, таким образом, чтобы перенаправить психическую энергию от примитивной системы мировоззрения, от инфантильной зависимости, в сферу ключевых задач локальных групп. Но в этой развитой системе реорганизации первичных символов появляются определенные мотивы, которые невозможно убедительно представить как инфантильные, или как исключительно локальные. Во всем мире ритуалы трансформации из детского состояния в мужское — сопряжены с мучительными испытаниями. Бичевание, ограничения в пище, выбивание зубов, скарификации, отрубание

пальцев, удаление яичка, цикатризация, обрезание, субинцизия, побои, и прижигания являются зачастую необходимыми условиями. Все это, на самом деле, брутальным способом актуализирует инфантильную фантазию об Эдиповой агрессии; но есть также еще один аспект рассматриваемой ситуации, поскольку естественное тело посредством испытаний превращается в неотъемлемый признак нового духовного состояния. Поскольку даже в высокоразвитых сообществах, где тело укрывают одеждой и не наносят увечий, после посвящения одеваются новые одежды и украшения, символизирующие и поддерживающие новый духовный статус. В Индии кастовые отметки, стрижки, одежды и прочее говорят о социальной роли человека. На Западе мы знаем военную униформу, пастырский воротник, халат врача, парик судьи. Но там, где люди не носят одежды, необходимо изменять само тело. Тела аборигенов Маркизских островов полностью татуировались и едва ли они были похожи на тела, данные нам от рождения; это было мифологической эпифанией, и сознание, воспринявшее ее, не могло поступить иначе, как изменить соответствующим образом тело.

Человек связан с собственной ролью взрослого человека, так сказать, отождествляясь с мифом — соучаствуя в манифестации мифологических форм, которые поддерживаются определенными ролями и действиями ритуала, а ритуал, в свою очередь, поддерживает структуру общества. Таким образом, мы можем сказать, что в то время как энергии психики в ее исходном контексте инфантильных забот направлены на удовлетворение примитивных нужд и личное удовольствие, в ритуалах инициации они реорганизуются и встраиваются в систему социального долга, так что в итоге индивид может рассматриваться как надежный член сообщества.

Удовольствие, власть и долг: это системы отсчета для всего разнообразия опыта на естественном уровне первобытных сообществ. И когда подобные сообщества структурированы должным образом, первые две системы оказываются подчинены последней, которая в свою очередь, поддерживается мифологией и черпает свои силы в ритуале. Ритуал — это ожившая мифология, и его цель заключается в том, чтобы превратить людей в ангелов. Для архаичного человека, человек не являлся человеком в современном, индивидуалистическом смысле этого слова, но был воплощением социально определяемого архетипа. И именно в обрядах инициации происходит его апофеоз — со всей его жестокостью создаваемого импринта, которую мы только что видели.

VI. Влияние старости

Смерть предвещается признаками старения, которые даже сейчас появляются слишком рано, чтобы вполне успеть насладиться жизнью. И насколько раньше смерть наступала в первобытную эпоху! Когда женщина сорока пяти лет была уже старой каргой и воин пятидесяти лет — хромающим калекой, когда, более того, болезни и несчастные случаи на охоте и в сражениях были неизбежным и постоянным опытом, Смерть была гнетущим спутником, с которым приходилось сталкиваться даже в безопасном святилище, и сила которого должна была быть ассимилирована.

Видение этой великой госпожи Мира можно встретить в сказании восточноафриканского племени Басамбвы в районе Виктория Ньянза. Сказание повествует о молодом человеке, чей умерший отец явился ему, погоняя стадо, принадлежащее Смерти, и провел его по пути, ведущим прямо под землю, как в некую нору. Они приходят к месту, где много людей, там отец прячет своего сына и оставляет его. Наутро появляется Госпожа Смерть. Одна ее сторона была прекрасная, но другая была сгнившей, кишащей падающими на землю личинками. Ее прислужники подбирали эти личинки. Они промывали ее изъязвленные раны, и, когда они закончили, Смерть сказала, — «Тот, кто родился в этот день, сгниет, если пойдет торговать. Женщина, забеременевшая сегодня, умрет в родах вместе с ребенком. Человек, работающий у себя в саду, потеряет весь урожай. Тот, кто пойдет сегодня в джунгли, будет съеден львом». Но на следующее утро Смерть приходит снова и ее прислужники моют ее красивую сторону, умащая ее елеем, и, когда они заканчивают свое дело, Смерть произносит благословение. «Родившийся сегодня — да будет он богат! Забеременевшая сегодня женщина родит сегодня ребенка, который доживет до самой старости! Пускай тот, кто родился в этот день пойдет на рынок: пусть он совершит выгодные сделки; пусть он будет торговаться со слепцом! Пусть мужчина, который пойдет в джунгли получит свою добычу; пусть он убьет даже слона! Ибо сегодня я произношу слова благословения».

«Если бы ты пришел сегодня, — говорит отец своему сыну, — то был бы очень богат, но на твою долю выпала бедность. Завтра тебе лучше уйти». И сын отправляется в путь, возвращаясь в свой дом[1].

---

1 А. Капус, «Contes, Chants et Proverbes des Basumbua dans l'Afrique Orientale», «Zeitschrift für afrikanische und oceanische Sprachen» (Berlin, 1897), Vol. III, CC. 363-64.

Очень далеко от Африки, на Гавайских островах, тоже считалось, что в землю мертвых можно попасть через расщелины в земле. Они назывались «местами избавления»,[1] и на каждый населенный район приходилось по одному такому месту. Душа, прибыв туда, обнаруживала там дерево, вокруг которого собирались маленькие дети, дававшие указания душе. Одна сторона дерева выглядела цветущей и зеленой, тогда как другая была сухой и ломкой, и, согласно одной из версий, душа должна была забраться на верхушку по ломкой стороне и спуститься по ней же на ту высоту, на которую укажут дети; если же выбиралась зеленая сторона, то она обламывалась и душу ждало полное уничтожение[2]. Однако согласно второй версии, нужно было хвататься именно за зеленые ветви, которые затем обламывались, и душа стремглав уносилась в «лабиринт, ведущий в подземный мир»[3].

Это очень поучительный образ — дерево с обманчивыми ветвями, стоящее у входа в царство, где то, что кажется мертвым должно приниматься, как живое, а живое — как мертвое. Это образ надежды, который позволяет старому человеку добровольно пройти через темные врата. И все же, не каждый способен пройти; только лишь те, кто понимают тайну смерти — то, что смерть есть другая сторона того, что мы называем «жизнью», и то, что ровно так, как мы покидаем детство, чтобы взять на себя обязанности взрослого, так мы покидаем и жизнь, принимая смерть.

У гавайцев есть несколько образов загробной жизни. Многие души не имеют постоянного прибежища и только блуждают по пустынным землям и порой входят в некоторых живых людей. Иные души вселяются в тела акул, угрей, ящериц или сов, и тогда они могут стать защитниками или помощниками живых. Но те души, которым полностью удалось пройти испытание с обманчивым деревом, получали свое место согласно своему «рангу» (поскольку гавайцы очень щепетильны относительно социального положения). И в этих привилегированных областях души играют в спортивные игры, опасные виды развлечений, такие же, как и в жизни, кроме того, там изобилие еды, не требующей труда, чтобы добыть ее, — рыба и колоказия, батат, кокосовые орехи и бананы. Высшим из этих загробных миров является пылающий кратер на

1 Авраам Форнандер и Томас Г. Трам, Коллекция Форнандера гавайских древностей и фольклора. Мемуары епископского музея Бернис Пауахи', вып. V, часть III (Гонолулу, 1919), С. 574.

2 Марта В. Беквит, изд., Традиции Кепелино на Гавайях (Гонолулу: Музей епископа Бернис Пауахи, Бюллетень 95, 1932), С. 52

3 Марта В. Беквит, Гавайская мифология (Нью-Хейвен: Издательство Йельского университета, 1940), С. 157

вершине горы, богини — вулкана Пеле, где нет никаких страданий, — только чистый восторг[1].

Атмосфера этого полинезийского рая для воинов схожа с атмосферой воинского зала германского бога войны Вотана (Одина), куда валькирии поднимают героев, павших в битве. «А что служит забавой эйнхериям, когда они не пируют?» читаем мы в Младшей Эдде, произведении поэта двенадцатого столетия Снорри Стурлусона. «Всякий день, лишь встанут, облекаются они в доспехи и, выйдя из палат, бьются и поражают друг друга насмерть. В том их забава. А как подходит время к завтраку, они едут обратно в Вальгаллу и садятся пировать»[2]. Валькирии, дочери Одина, подносят воинам питье и накрывают стол,[3] золото освещает чертог, и вместо огня для освещения служат мечи[4].

Гавайское дерево с обманчивыми ветвями, одна сторона которого кажется живой, а другая — мертвой, можно сопоставить с Мировым Ясенем, Иггдрасилем, ствол которого служит стержнем вращающимся небесам, на его вершине сидит Мировой Орел, четыре оленя бегают по его ветвям и гложут его побеги, и Космический Змей грызет его корень:

Не ведают люди,
какие невзгоды
у ясеня Иггдрасиль:
корни ест Нидхёгг,
макушку — олень,
ствол гибнет от гнили[5].

Это лучшее и величайшее из всех деревьев, ясень, возле которого боги каждый день проводят суд. Его ветви лежат под всей землей и висят над небом. Его корни пронизывают бездну. И его имя, Иггдрасиль, означает «Лошадь Игга», — Игг — одно из имен Одина; поскольку этот великий бог однажды висел на этом дереве на протяжении девяти ночей, будучи жертвоприношением самому себе.

1 Форнандер и Барабан, цит. соч., СС. 572-76.
2 Стурлусон, цит.соч., «Видение Гюльви», XLI.
3 Там же, «Видение Гюльви», XXXVI.
4 Там же, «Язык поэзии», XXXIII.
5 Там же, «Видение Гюльви», XVI.

Знаю, висел я
в ветвях на ветру
девять долгих ночей,
пронзенный копьем,
посвященный Одину,
в жертву себе же,
на дереве том,
чьи корни сокрыты
в недрах неведомых[1].

Мы затронули здесь серию образов, намеренно вызывающих определенные надежды, страхи и озарения относительно тайны смерти, возникающие спонтанно во всех частях света в умах тех, кто сталкивается с темными вратами. Или, ввиду того, что эти образы дерева или человека, которые одновременно отчасти живы и отчасти мертвы, не появляются изолированно, но всегда находятся среди сопоставимых контекстов, не должны ли мы взглянуть на признаки доисторического распространения этого мотива во все части света от единого порождающего миф центра? В ритуалах, посвященных наступлению половой зрелости, мы сталкиваемся с образом андрогина, связанного с деревом или огромным шестом. Здесь мы снова имеем дело с деревом и снова в двойственной ассоциации: но не с двойственностью мужчины и женщины, а с двойственностью жизни и смерти. Связаны ли мифологически две эти дуальности? Чтобы осознать, что они действительно могут быть связаны, необходимо подумать о библейской истории о Первом Адаме, который стал Адамом и Евой и совершил грехопадение из-за дерева, принеся в мир смерть и ее противоположность, порождение. Затем добавьте к этому фигуру Второго Адама, Христа, смерть которого на «дереве» даровала человеку вечную жизнь, и тогда мы найдем ключ к структурированию этого многогранного образа. Это пороговый образ, объединяющий пары противоположностей таким образом, чтобы способствовать прохождению сознания человека через страх. Но тогда, может ли он возникнуть независимо во многих уголках мира, как естественно данное поэтическое вдохновение? Связанное с ним представление о подземном мире, как о царстве мертвых, в которое входят через расселину в земле, также кажется довольно естественным; аналогичны представления

1 Поэтическая Эдда, «Речи Высокого», 139, перевод Генри Адамса Беллоуза (Нью-Йорк: Американо-скандинавский фонд, 1923), с. 60.

о лабиринте и бездне воды. Мы уже определили их как возможные импринты периода детского переживания опыта взаимодействия с миром (см. выше). Итак, еще раз, мы приходим к деликатной психологической проблеме силы детских импринтов, а также теории Бастиана об элементарных идеях.

Может ли быть так, что по мере приближения старости, когда тело начинает переставать справляться с теми задачами, которые были назначены ему в инициатических ритуалах, психическая энергия обращается вспять, регрессирует, или возвращается к более ранней системе мировоззрения детства и, таким образом, возрождает старую ситуацию, где материнское чрево притягательно, но и пугающе и есть ужасный отец? Можем ли мы сказать, что старое выражение, «второе детство», таким образом, имеет неожиданную глубину? Или, скорее всего, по мере старения, сознание начинает отворачиваться от локальной системы интересов (полностью их исчерпав), двигаясь в естественном предчувствии (поскольку человек единственное животное, знающее о том, что оно умрет), к тревожному размышлению над тайной следующего порога — который вряд ли можно назвать производным от местных условий существования, но являющимся общим для всего человечества? И можно ли сказать, что тогда, как и в случае с образами детства, переживание такой силы поражает ум, что мы можем уверенно говорить об универсальном импринте, воздействующем на определенные психологические механизмы, открытые для его восприятия? Возможны как тот, так и другой варианты.

И в любом случае сдвиг происходит от локальной — к общечеловеческой системе восприятия данного феномена. Проблемы в доме, в деревне, на поле — все они исчезают, и постепенно из ночи, что внутри и снаружи, проявляются очертания темной тайны. Сознание человека призывается к новой задаче; той, которая, подобно страданиям и восторгу, есть великий и постоянный фактор в опыте человечества. И влияние этого фактора на формирование мифов, даже среди самых отдаленных от нас народов, безусловно, должно приниматься в расчет в рамках нашей науки.

Поскольку во всех сообществах, будь то первобытные или развитые, обеспечение религиозных форм находится преимущественно в руках старых людей, то взрослые люди младшего, чем они возраста заняты материальным обеспечением самих себя, своих детей и своих родителей, дедушек и бабушек. Кроме того, старые люди, во многих сообществах, проводят значительную часть своего времени, играя с маленькими детьми и заботясь о них, в то время как их родители трудятся на работе; так что старики возвращаются в сферу

вечных вещей не только внутренне, но и внешне. И мы также можем отметить, что взаимное притяжение очень молодых и очень старых людей может быть обусловлено неким общим для них, секретным, знанием, что это именно они, а не разделяющее их суетящееся поколение, имеют отношение к поэтической игре, — вечной и по-настоящему мудрой. Разве мы уже не услышали от старого, потрепанного жизнью шамана Наягнека слова, касающиеся Силы, духа держащего всю вселенную, который «столь могуществен, что речь его к людям звучит не в простых словах, но в буре, снегопаде, дожде, бушевании моря, во всех явлениях, которых человек страшится, а также в солнечном свете, сверкании моря, лепете и играх малых, невинных, ничего не знающих детей»?

В работах не Зигмунда Фрейда, но в работах Карла Юнга было в недавнем времени дано наиболее глубокое аналитическое рассмотрение проблемы стоящей перед всеми людьми на протяжении всего человеческого жизненного цикла; а именно, проблеме неминуемого прихода Госпожи Смерти. «Человек, — пишет Юнг, - определенно не перешагнул бы семидесяти- или восьмидесятилетний рубеж, если бы такое долголетие не имело значения для него как биологического вида. Так и закат человеческой жизни должен иметь свое собственное значение, а не быть просто жалким придатком к заре жизни.

Значение рассвета человеческой жизни, несомненно, заключается в развитии личности, укреплении позиций во внешнем мире, размножении нашего биологического вида и в заботе о наших детях. Это очевидная цель природы. Но когда эта цель достигнута и более чем достигнута, будут ли добывание денег, расширение приобретений и продление жизни постоянно переступать все границы благоразумия и здравого смысла?

Тот, кто несет в сумерки закон утра или цель природы, расплачивается за это ущербом для своей души точно так же, как и подрастающий юноша, пытающийся перенести свой детский эгоизм во взрослую жизнь, заплатит за эту ошибку неудачей в обществе. Добывание денег, общественные достижения, семья, потомство-все это не что иное, как чистая природа, но не культура. Культура располагается за пределами природных целей. Может быть, культура каким-то образом и является целью второй половины жизни?

В первобытных племенах мы видим, что старые люди почти всегда являются хранителями тайн и законов, и именно в них сосредоточено культурное наследие племени».

«Как врач, я убежден», — пишет Юнг далее, извиняясь за использование такого клинического термина по отношению к религии, — «что распоз-

нать в смерти цель, к которой можно стремиться, — это вопрос своего рода гигиены, если мне будет позволено употребить это слово в таком контексте, и что уклонение от этой цели является каким-то нездоровым и ненормальным явлением, которое лишает вторую половину жизни ее цели. Исходя из этого, я считаю, что все религии, имеющие неземную цель, в высшей степени убедительны с точки зрения психической гигиены. Если я живу в доме, который, как я знаю, обрушится мне на голову через две недели, все мои жизненные функции будут находиться под влиянием этой мысли, и, наоборот, если я чувствую себя в безопасности, я смогу жить в этом доме нормально и комфортабельно. Следовательно, с точки зрения психотерапии, было бы желательно думать о смерти лишь как о переходном периоде или как о части жизненного процесса, протяженность и продолжительность которого находятся за пределами наших знаний». И на самом деле, как отмечает доктор Юнг, и как всем нам хорошо известно, — «Хотя большинство людей не знает, почему организму нужна соль, все мы употребляем ее в силу инстинктивной потребности. То же самое происходит с психикой. До сих пор большая часть человечества ощущала с незапамятных времен потребность верить в продолжение жизни после смерти. Следовательно, требования терапии ведут нас не на обочину, а на самую середину магистрального пути, проторенного человечеством. Вот почему наши мысли правильны и находятся в гармонии с жизнью, хотя мы и не понимаем, о чем они».[1]

Замечания, подобные этому, помогли Юнгу заслужить репутацию мистика — хотя на самом деле они не более мистичны, чем рекомендации о хобби для ума, становящегося костным в своих офисных задачах. Юнг здесь просто говорит о том, что в послеполуденное время жизни символизм Госпожи Смерти на самом деле способствует прогрессивному отклонению энергий психики к достижению окончательной зрелости. Он даже не считает необходимым или даже возможным «понять» конечную тайну силы подобных символических форм. Ибо, как он спрашивает,

Всегда ли мы понимаем, о чем думаем? Мы понимаем только такой вид мышления, который имеет форму простого уравнения, из которого вытекает лишь то, что мы в него заложили. Такова работа интеллекта. Но помимо указанного существует мышление изначальными образами или символами более древними, чем исторический человек, которые являются для него врожденны-

1 К.Г. Юнг, Современный человек в поисках души (New York: Harcourt, Brace and Company, 1936), С. 129.

ми с изначальных времен. Вечно живые, переживающие все поколения, они до сих пор составляют основу человеческой психики. Прожить полноценную и наполненную жизнь возможно, лишь когда мы находимся в гармонии с этими символами; мудрость же представляет собой возврат к ним. Это вопрос не веры или знания, а лишь согласованности нашего мышления с изначальными образами бессознательного. Они являются непредставимым источником всех наших мыслей, на чем бы ни сосредотачивалось наше сознательное мышление. Одной из таких изначальных мыслей является идея жизни после смерти[1].

Мы можем позволить этому заявлению, как наиболее радикальному, представлять точку зрения элементарных идей; новые, важные темы здесь добавляются к общей теории, заключающейся в прогрессивном влиянии на жизнь людей этих идей. И здесь отмечается, какое новое значение они приобретают во второй половине жизни, когда, как говорит д-р Юнг, — «Ценности человека и даже его тело пытаются измениться в свою противоположность»[2]. Старый мужчина становится женоподобным, старая женщина — мужеподобной, страх жизни становится страхом смерти. Итак, теперь это сухие, а не зеленые ветви, вселенского древа, вокруг которого вращаются небеса, ветви, за которые теперь необходимо хвататься и по которым нужно с болью подниматься.

Тем не менее есть одна трудность, которую необходимо отметить прежде, чем мы перейдем к общей психологической интерпретации мифологического символизма Госпожи Смерти; поскольку, как любой опытный антрополог с готовностью может показать, ни импринты переживаний, ни образы, связанные с тайной смерти не являются универсальными.

Лео Фробениус был первым, я полагаю, кто указал на то, что среди первобытных народов существует два противоположных взгляда на смерть[3]. Среди охотничьих племен, — чей образ жизни основывался на искусстве убивания, и чья жизнь проходила в мире убивающих и убиваемых животных, которые едва ли знали об опыте переживания естественной смерти, — все смерти являлись следствием насилия и, в общем, приписывались не естественной судьбе смертных существ, но магии. Магия использовалась как для защиты от смерти, так и для убийства, а сами мертвые считались опасными духами, возмущенных их принудительным отправлением в иной мир и теперь ищу-

1 Там же, С. 129-30.

2 Там же,С. 123.

3 Лев Фробениус, Monumenta Africana. Erlebte Erdteile, Bd. VI (Франкфурт на Майне: Frankfurter Societats Druckerei, 1929), СС. 435-66.

щих еще живым отмщения за то, что теперь они находятся в столь жалком положении. Действительно, Фробениус так формулирует такое отношение: «Сила, используемая живым индивидом во благо, мертвым используется во зло; так что, чем лучше он был, тем более плохим он станет; и чем сильнее он был в жизни, тем большим должен быть вес камней над его телом. В двух словах: чем лучше и сильнее живой, тем более опасен его призрак»[1]. Фробениус дает внушительную серию примеров из Африки и древних захоронений, где трупы были связаны веревками или сетями для того, чтобы призраки не смогли блуждать среди живых, причем отверстия в их телах были закрыты, чтобы заключить призрак внутри, похороненным под грудой камней. Или же их просто бросали на растерзание волкам и гиенам, надеясь, что их поглотят той же самой ночью.

У австралийских аборигенов Аранда, согласно подробному описанию Спенсера и Гиллена,[2] деревня, в которой кто-то умер, сжигается дотла, имя умершего больше никогда не упоминается, вдове и близким приходится пройти через болезненные и трудные испытания, чтобы убедиться, что умерший может считать себя должным образом оплаканным, и, наконец, на самой могиле родственники устраивают танцы, издают громкие крики, топчут землю, бьют друг друга, чтобы покойный мог знать, что он не должен возвращаться, пугая людей, — хотя он все равно может следить за своими друзьями и, если захочет, осторожно навещать их во сне и защищать от злых сил. Мы можем сказать, что в культурной атмосфере подобного рода смерть интерпретируется как конечный пункт, поскольку затрагиваются отношения умершего с его сообществом, и тайна смерти в какой-то мере отрицается и игнорируется, ее боятся и пытаются с ней бороться, и она никогда не ассимилируется ни психологически, ни философски. В таком случае старость приводит к попытке сопротивления и паттерну мысли и чувства, который может быть назван паттерном отважного старого воина, сражающегося до конца.

С другой стороны, для народов занятых сельским хозяйством в плодородных степях и тропических джунглях, смерть является естественной фазой жизни, сопоставимая с моментом посадки семян, которые затем возродятся. В качестве примера такого отношения мы можем взять представленную Фробениусом картину о своего рода похоронах и ритуала захоронения, которую он наблюдал повсеместно среди растениеводов в Южной и Восточной Африке.

1 Там же, с. 439.

2 Спенсер и Гиллен, цит.соч., СС. 497-511.

Когда умирает кто-то из старых родственников, воздух тут же наполняется криками радости. Устраивается пир, во время которого мужчины и женщины обсуждают качества умершего, рассказывают истории его жизни, с печалью говорят о болезнях, которые мучали его в старости. Где-то недалеко — предпочтительно в тенистой роще — выкапывается яма, заложенная камнями. Теперь ее открывают и там лежат кости еще с прежних времен. Их оттесняют в сторону, чтобы освободить место для новоприбывшего. Труп аккуратно укладывают в определенной позе, и оставляют покоиться до определенного сезона, снова при этом закладывая могилу. Когда проходит достаточно времени для того, чтобы труп успел разложиться, кто-то из старых родственников умершего снова открывает захоронение, спускается туда, забирает череп и относит его в поселение, где череп очищается, выкрашивается в красный цвет, и, после того как ему радушно подают зерно и пиво, — помещают в особое место среди других черепов умерших родственников. С этого момента ни одна весна не пройдет без участия мертвых в ритуальных подношениях во время посевов; ни одна осень, — когда они будут участвовать в приношениях в благодарность за урожай: и на самом деле, как до начала посевов, так и после сбора урожая ныне молчащие предки во всем принимают участие благодаря живым.

Если леопард убивает женщину, мальчика кусает змея, если свирепствует чума или приходится долго ждать благословения дождя, священные реликвии всегда оказываются каким-то образом задействованы в решении проблем. Если вдруг начинается пожар, то это самое первое, что люди пытаются спасти; когда начинаются ритуалы посвящения, связанные с наступлением половой зрелости юношей, то священные черепа первыми должны насладиться церемониальной пищей и пивом. Если молодая женщина выходит замуж за мужчину, то кто-то из его пожилых родственников отводит ее к урне или полке, на которой хранятся земные остатки прошлого, и предлагает ей взять из головы предка несколько ядер священного зерна и съесть их. И это, в действительности, довольно многозначительный обычай; поскольку, когда этот новый, юный, сосуд для духа родственника забеременеет, старики начнут искать общие черты между только начинающейся и уже увядшей жизнью...[1]

Фробениус определяет отношение первого порядка, как «магическое», а второго, как «мистическое», замечая, что тогда как система мировоззрения

1 Frobenius. Monumenta Africana, CC. 457-60.

первого порядка является физической, и призрак в ней считается материальным, вторая система усматривает глубокий смысл в общении между жизнью и смертью происходящем посредством сущности родственника. И каждый, кто попытается выразить словами смысл или ощущение этого мистического общения, вскоре узнает, что слов здесь не достаточно: наилучшим выражением является тишина, или ритуал, проведенный в молчании.

Однако не все ритуалы задуманные в таком духе мистического общения также передают столь почтительное отношение, как в только что приведенном. Многие из них ужасающи, как скоро будет показано. Но во всех них проявляется, будь они вежливыми или жестокими, удивительное чувство этого по-разному представленного двойного образа смерти в жизни и жизни в смерти: как у племени Басамбва, в фигуре Госпожи Смерти, одна сторона которой прекрасна, но другая гниет и личинки падают с нее на землю; или как в гавайском дереве с обманчивыми ветвями, одна сторона которого выглядит зеленой и цветущей, а другая сухой и ломкой.

Мифологии даже самых примитивных земледельцев в сравнении с мифологией любого племени охотников, демонстрируют наличие как более глубокого религиозного чувства, так и большей приверженности общественной жизни; охотники обладают относительно выраженным индивидуализмом. Поскольку именно в ритуалах и мистериях общин земледельцы не только достигают чувства общности со своими родственниками, но также узнают, как преодолеть опасный путь в счастливую страну мертвых и присоединиться к этим мертвым, которые постоянно присутствуют в живой памяти ритуала. Живые и мертвые — это, так сказать, два взаимосвязанных полушария, свет и тьма, единой сферы, которая существует сама по себе; и тайна или чудо этого существования является конечной точкой в рассмотрении таких символов, которые мы только что видели в образах Великой Госпожи и необычного дерева.

Кроме того, когда смерть и жизнь соединяются в едином живом круге, — как в образах растения и его семян, — переход индивида от детского состояния, через взрослое, к старости, отмечается определенными ясно распознаваемыми возрастными периодами, каждому из которых соответствуют конкретные социальные обязанности и функции. Например, среди жителей острова Малекула, где, как уже отмечалось, душа перед входом в загробный мир должна пройти испытание, которое ей дает дух, — душе необходимо завершить рисунок лабиринта, которому человек обучается в ритуалах на про-

тяжении всей жизни, — для мужчины выделяется пять возрастных периодов. Это: (1) ребенок мужского пола, (2) молодой человек, (3) человек средних лет, (4) старик (седовласый человек), и (5) очень старый человек (с белыми волосами). Эти периоды, более того, соответственно сохраняются и после смерти, призрак остается в том возрасте, в какой период жизни его настигла смерть. И только старые и очень старые люди могут достигнуть конца путешествия, земли мертвых, которая подобно раю гавайцев, находится на вершине великого вулкана. Там мертвые каждую ночь танцуют среди огней[1]; в то же время люди, умершие в более раннем периоде, и не завершившие свою инициацию в мистерии смерти в течение жизни, остаются около входа в пещеру, в которой, как мы видели, стоит дерево на которое необходимо забраться, как и в «местах избавления» на Гавайях.

Таким образом, два противоположных образа смерти формируют два противоположных мифических мира: один происходит под влиянием импринта, или *upâdhi* жизни и смерти в животной сфере; другой происходит из модели цикла смерти и возрождения растений.

В первом случае первостепенным объектом опыта является зверь. Убитый, он дает человеку свою плоть, чтобы стать составляющей его субстанцией, зубы зверя становятся украшениями, шкуры используются для шитья одежды и палаток, сухожилия — для веревок, кости — для создания орудий. Жизнь животного полностью преобразуется в человеческую жизнь посредством смерти, убийства, а также искусства приготовления пищи, дубления кожи, шитья. Итак, если это действительно так, как предполагает Геза Рохейм, и «любой убитый становится отцом», то нет причин удивляться, почему животные в мифологиях Великой Охоты почитаются как духовные отцы. Загадка тотема — двойного образа, заключающего в себе как животного, так и человека, из которого, как полагают, происходят и клан, и соответствующий животный вид, и который является ключевой фигурой социального мышления большинства охотничьих племен — может быть легко проинтерпретирована по этой формуле. Поскольку, как отец является прообразом для своего сына, так и животное служит прообразом для охотника. И, по-видимому, в прекрасной игре (Хёйзинга), или скорее даже, в одержимости (Фробениус) (см. выше), весь человеческий мир становится связанным с миром живот-

1 Джон Лейард, Каменные люди Малекулы (Лондон: Чатто и Виндус, 1942), СС. 530-31.

ных до такой степени, что для людей, чье мировоззрение, как и наше собственное, остается приверженным растительной модели, такую точку зрения становится трудно понять. История, распространение и главные структуры мифологии данного типа — мифологии первобытных охотников — мы обсудим в третьей части книги.

Во второй части последует рассмотрение уже поставленного вопроса о связи высоких мифологий Ближнего Востока, Европы и Азии с первобытными образами Госпожи Смерти и Космического Древа. Эта более мистическая мифология, в которой человек смотрит на жизнь и смерть, как на чередующиеся фазы временного проявления «некоего гораздо более глубокого переплетения», находится к нам намного ближе, чем иной вариант первобытной мифологии; и все же оба варианта, возможно, одинаково стары. По крайней мере, признаки их различия необходимо проследить настолько далеко, насколько хватит мерцания свечи нашей науки, уходящей в колодец прошлого.

Итак, что же теперь необходимо сказать о психологической теории элементарных и этнических идей Бастиана? Можно ли утверждать, что две столь противоречивые мифологии могли возникнуть от одного психологического предшественника?

Это действительно возможно. Потому что, так же, как на ранних этапах любой человеческой биографии образы матери и отца связаны с противоположными чертами — угрожающими и защищающими, злокачественными и доброкачественными — так же, в последние годы жизни человека, обстоит дело и с образом смерти. И так же, как в одной биографии проявляется негативный аспект родительского образа, а в другой — может проявиться позитивный аспект, который определяет окончательную структуру психики и снов данного человека в соответствии с локальными обстоятельствами, так и здесь, в более обширной сфере отношения взрослого человека к смерти, негативное или позитивное отношение могут быть приняты исходя из уроков, преподанных или жестокими животными-мистагогами, или более миролюбивыми растениями. Элементарная идея (Elementargedanke) самостоятельно никогда напрямую не проявляется в мифологии, но всегда — только посредством локальных этнических идей или форм (Volkergedanke), и они, как мы сейчас видим, локально обусловлены и могут отражать отношения либо неприятия феномена, либо его ассимиляции.

По этой причине образы мифа никогда не могут быть прямой репрезентацией всей тайны человечества, но представляют только отражение конкретной

точки зрения, жизненной позиции, способа участия в игре. И когда правила или формы такой игры забываются, мифология исчезает — а вместе с ней и жизнь.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Мифология первобытных земледельцев

Глава 3
Культурная область выскоких цивилизаций

Большой интерес в сфере археологических исследований в последнее время представляет устойчивый прогресс в раскопках на Ближнем Востоке, который перемещает фокус внимания исследователей на центры происхождения и пути распространения ранних форм неолитической культуры. Чтобы представить основные результаты работы, относящиеся к нашей нынешней теме, можно отметить, во-первых, что искусства животноводства и выращивания зерновых культур, — являющихся основными формами экономики, поддерживающими высшие цивилизации, — появились, по-видимому, на Ближнем Востоке где-то между 7500 и 4500гг. до н.э. и распространялись на восток и на запад от данного центра, заменив собой менее надежно обеспечивающие пропитание культуры охотников и собирателей, до тех пор, пока не достигли примерно к 2500г. до н.э. Тихоокеанского побережья Азии и Атлантического побережья Европы и Африки. Между тем, в центральной зоне, давшей начало этому распространению, ок. 3500 – 2500гг. до н.э. произошел следующий этап развития, когда появились базовые элементы высших цивилизаций – письмо, колесо, математика, календарь, монархия, жречество, символизм храма, обложение налогами, и т.д. – и мифологические темы, характерные для этого периода относительно быстро распространились вместе с плодами технического прогресса по уже пройденным путям, пока не достигли, во второй раз, берегов Тихого и Атлантического океанов.

I. Протонеолит ок. 7500-5500 гг до н.э.

Первый этап этого важнейшего преобразования общества, по-видимому, представлен в серии открытий, сделанных в середине 20-х годов двадцатого века Дороти Гаррод (Dorothy Garrod) в пещерах горы Кармель в Палестине[1]. Артефакты, подобные тем, которые обнаружила она, были также найдены на

1 Д. А. Гаррод и Д. М. Бейт, Каменный век горы Кармель (Лондон: издательство Оксфордского университета, 1937).

юге, Хелуане, Египет, на севере, в Бейруте и Ябруде, на западе, в Курдских горах Ирака. Культура, известная в археологии, как Натуфийская, возможно, процветала примерно с восьмого по пятое тысячелетие до н.э.; более точная датировка до сих пор остается проблематичной[1].[2] Мы можем несколько расплывчато определить эру протонеолита и данную его стадию, как «позднейшее собирательство» (terminal food-gathering). Материалы, из которых изготовлены найденные предметы, говорят о том, что это были кочевые, или полукочевые, охотничьи племена, использовавших разнообразные кремневые и костяные орудия позднего палео-микролитического типа; это были люди, которые еще не жили в организованных поселениях, и обеспечение продовольствием у них происходило отчасти благодаря использованию диких сортов зерновых; по найденным среди прочих артефактов каменным серпам можно судить о том, что существовал сбор урожая. Многочисленные кости свиней, коз, овец, быков и других животных позволяет говорить о том, что если натуфийцы еще не одомашнили этих животных, то, по крайней мере, они уже убивали именно тех животных, которые впоследствии станут основой животноводства все высших культур. Их образ жизни был переходным между этапами собирательства и культивирования растений.

Однако главным моментом археологической проблемы происхождения основных искусств растениеводов, является все еще остающийся без ответа вопрос относительно того, могут ли эти ближневосточные артефакты представлять собой первые шаги в направлении развития агрокультуры и животноводства, перенятые по всему миру, или же нет, и они скорее являются лишь областью периферической аккультурации, поверхностным усвоением кочевыми охотниками идей, появившихся где-то в другом месте.

Согласно взгляду, набравшему силу в последние десятилетия, последний вариант более вероятен. Согласно этой гипотезе, первые осуществившиеся посевы следует искать в обширной экваториальной зоне, где растительные мир обеспечивал человека не только едой, но и одеждой и кровом с незапамятных времен, а также дал ему модель, объясняющую чудо жизни — в ее циклах роста и разложения, цветения и размножения, где смерть и жизнь представляются превращениями одной, стоящей над всем, неуничтожимой

---

1 Сэр. Лев Фробениус, Ausfahrt. Erlebte Erdteile, Bd. I (Франкфурт на Майне, 1925), с. 155-428; и Адольф Йенсен, Das Religiöse Weltbild einer frühen Kultur (Штутгарт: Август Шредер Верлаг. 1949).

2 По данным радиоуглеродного анализа, культура существовала примерно между 12 500 и 9500 годами до н. э. (Прим. пер.)

силы. Сегодня мы находим в этой огромной области хорошо развитый деревенский образ жизни, основанный на садовом хозяйстве — выращивании ямс, кокосов, бананов, таро и т.д., а также характерные сооружения, представленные прямоугольными остроконечными хижинами, щелевыми барабанами, при помощи которых осуществлялась сигнализация; кроме того, целая галактика разнообразных музыкальных инструментов, особого рода тайных сообществ, татуировок, луков и оперенных стрел; виды захоронений и культы черепа, как те в Южной и Восточной Африке, что были описаны нами ранее; поклонение птицам, змеям и крокодилам, истуканы и домики для духов, определенные способы добычи огня и изготовления ткани из пальмовых волокон и коры. Добавьте ко всему этому обширное ритуальное наследие, кульминацией которого являются коллективные обряды жертвоприношения животных и людей, мифологию путешествия в землю мертвых во многих деталях напоминающую мифы о страже лабиринта острова Малекула, удивительную общность фольклорных мотивов, распространение единого языкового комплекса (малайско-полинезийского) с Мадагаскара, у побережья юго-восточной Африки, до острова Пасхи[1], и у вас будет серьезная база для аргументации в пользу существования общей сферы происхождения. Более того, когда мы наблюдаем, что за восточным краем данной области, в Перу и Центральной Америке, появляется высокоразвитая агрокультура, основанная в основном на кукурузе, но включающая также приблизительно пятьдесят с лишним других зерновых культур, и связанная с разведением лам и альпака (в Перу), индюков (в Мексике), в то время как в другой части этой обширной области (в Юго-Восточно Азии, в Индокитае и Индонезии) впервые появляются рисовая культура, соя, одомашненный азиатский буйвол и домашняя птица, — то нет ничего удивительного и в том, что многие ученые разрабатывали концепцию единой культурной области, из которой, или в тесной связи с которой, произошли три главных матрицы зерновой агрокультуры, а именно: Юго-Восточная Азия (рис), Ближний Восток (пшеница и ячмень), и Перу с Центральной Америкой (кукуруза).

Однако археологи, проводящие раскопки на Ближнем Востоке, склонны полагать, что там находится окончательное решение проблемы происхождения неолитических поселений — по крайней мере для Афроевразии. По их мнению, Юго-Восточный Азиатский комплекс должен представлять собой локальную

1 Мейлет и Коэн, цит.соч., СС. 649-73.

адаптацию достижений другой цивилизации, перенесенных туда путем диффузии. В свою очередь многие учены, занимающиеся исследованием истоков высоких цивилизаций Перу и Центральной Америки считают их развившимися независимо от первобытного собирательского комплекса оси Мадагаскар - остров Пасхи. Это чрезвычайно сложный вопрос и по какой-то причине имеет тенденцию вовлекать эмоции ученых. Я вернусь к нему в последующих главах, а сейчас я хотел бы сосредоточить внимание на краткой реконструкции Ближневосточной главы этой запутанной истории.

II. Базальный неолит: ок. 5500-4500 до н.э.

Второй важнейший этап развития человеческой цивилизации на Ближнем Востоке можно условно отнести к промежутку между 5500 и 4500гг. до н.э., он называется базальный неолит (basal neolithic). Оседлая деревенская жизнь на основе эффективной скотоводческой экономики становится теперь устоявшейся моделью в центральном регионе. Главными зерновыми культурами являются пшеница и ячмень, а основные животные — свиньи, козы, овцы и быки (собаки, которые нужны были в целях охоты стали домашними животными намного раньше, в позднем палеолите, ок. 15000 лет до н.э.). Среди человеческих умений развиваются ткачество и изготовление керамики; также искусство плотницких работ и домостроения. И, возможно, в это время усиливается роль женщин, как в социальном плане, так и в символическом; поскольку ранее, в охотничий период главная роль в поддержании жизни племени принадлежала мужчинам, а женщинам приходилось выполнять тяжелую работу, теперь вклады женщин в экономику обрели первостепенную важность. Женщина участвовала — возможно даже составляла большинство среди участвовавших — в посадке и уборке урожая, и, как матерь и кормилица жизни, символически помогала, как считалось, земле в ее урожайности.

Однако никто не может говорить с уверенностью о социальном и религиозном месте женщины в этот период, поскольку скудные свидетельства, представленные костями и грубыми глиняными осколками ничего не говорят нам о ее судьбе. Необходимо прочесть в обратном порядке, гипотетически, историю по свидетельствам следующего тысячелетия (4500 — 3500 до н.э.), когда среди глиняных черепков появляется множество женских фигурок. Это говорит о том, что очевидная аналогия дающих и поддерживающих жизнь

женских сил с силами земли должна привести человека к ассоциации плодородной женственности с идеей материнства природы. У нас нет никаких текстов этого до-письменного периода и, следовательно, нет знаний о его мифах и обрядах. Но для чрезвычайно подготовленных археологов не так уж необычно притворяться, что они не могут себе представить, каким целям в домашнем хозяйстве могли служить изготовленные для этого многочисленные женские фигурки. Тем не менее, мы достаточно хорошо осведомлены, с какой целью использовались подобные фигурки в периоды, последующие за данным отрезком времени — и мы достаточно знакомы с тем, что осталось с тех времен до наших дней. Эти фигурки оказывали магическую психологическую помощь женщинам во время рождения и зачатия, они стояли в домашних святилищах, и им возносили ежедневные молитвы, они защищали владельцев от физических и духовных опасностей, служили поддержкой ума в его размышлениях над тайной бытия, и, поскольку они были довольно красивыми, использовались как украшения в благочестивых домах. Их также брали с собой фермеры на поле и защищали там урожай, на скотных дворах они охраняли животных. Кроме того они защищали детей. Они охраняли моряков в плавании и торговцев в дороге.

Ряд типичных и, по-видимому, ежегодно сменяющихся ролей этой матери-богини можно узнать, просто просмотрев римско-католическую «Лоретанскую литанию», обращенную Пресвятой Деве Марии. В ней она зовется Пресвятой Богородицей, Матерью благодати Божьей, Матерь Доброго Совета; Дева премудрая, Дева достославная, Дева милосердная, Дева верная; также она восхваляется как Зерцало справедливости, Престол мудрости, Источник нашей радости, Дверь небесная, Звезда утренняя, Болящим исцеление, Грешникам прибежище, Скорбящим утешение, Царица мира; Башня Давида, Башня из слоновой кости, Дом драгоценнейший.

Среди символов, связанных с великой богиней в архаических искусствах народов, населявших берега Средиземного моря, мы обнаруживаем зеркало, царский престол мудрости, ворота, утреннюю и вечернюю звезду, колонну, по бокам от которой стоят свирепые львы. Более того, среди многочисленных неолитических фигурок мы видим ее изображенной беременной, сидящей на корточках как во время деторождения, держащей у груди ребенка, сжимающей свои груди руками, или держащей только одну грудь, в то время как другой рукой указывая на свои гениталии (поза, измененная в римский период, которую можно увидеть в скульптуре той же богини, найденной в портике Окта-

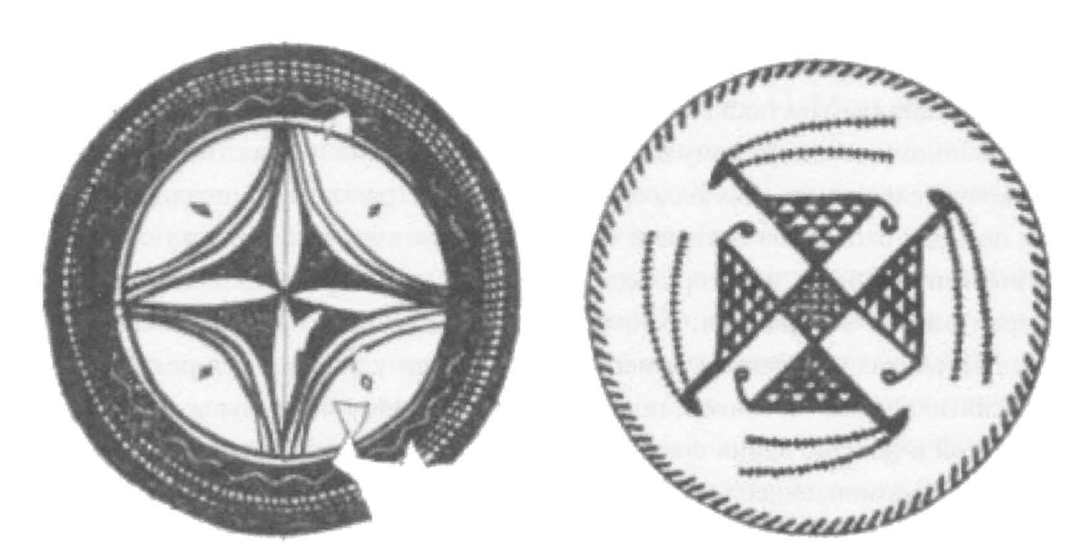
вии, а теперь и во Флоренции, скульптуре Венеры Медицейской). Или, опять же, мы можем видеть ее с головой коровы, держащей в руках быкоголового ребенка; стоящей голой на спине льва; или вместе со стоящими по бокам от нее свирепыми львами или козлами. Ее руки могут быть подняты в стороны, как будто для того, чтобы принять нас, или могут быть вытянуты, и держат цветы, змей. Она может быть увенчана короной из городской стены. Или, опять таки, ее можно увидеть сидящей между рогами, или верхом на спине, могучего быка.

III. Высокий неолит: ок. 4500-3500 до н.э.

В тот период, когда впервые появляется целая плеяда обнаженных женских фигурок, период, который может быть назван высоким неолитом (high neolithic), керамика неожиданно становится — очень внезапно — необычайно утонченной и искусно украшенной; более того, здесь теперь демонстрируется совершено новая концепция орнаментального искусства и организации эстетических форм, каких никогда прежде не наблюдалось в истории человечества. В более раннем, палеолитическом искусстве, в пещерах южной Франции и северной Испании — о которых мы будем говорить в третьей главе — нельзя найти никаких доказательств наличия какого-либо понятия о геометрической организации эстетического поля. Фактически, раскрашенные стены пещер имели столь малое отношение к области эстетического интереса, что зачастую изображения животных громоздились одно на другом, создавая при этом путаницу. Мы также не находим ничего подобного геометрически организованному эстетическому полю в работах, сохранившихся с более поздних, заключительных стадиях палеолита. Многие петроглифы на поздних стадиях периода охотников потеряли свою прежнюю импрессионистскую красоту и выразительность; некоторые даже превратились в простые геометрические каракули или абстракции. Кроме того, на некоторых плоских раскрашенных камешках, найденных в местах, по-видимому являвшихся религиозными святилищами охотников, появляются геометрические фигуры: крест, круг с точкой в центре, линия с точкой по обе стороны от нее, полосы, извилины и нечто напоминающее букву Е. Однако мы не находим даже на этом позднейшем этапе охотничьего периода что-либо, что можно было бы определить как геометрическая организация, что-то, что предполагало бы концепцию четко ограниченного поля, внутри которого отдельные элементы объединялись

бы или сливались бы в одно эстетическое целое, подчиненное гармоничному ритму красоты. Тогда как именно в тот период, который мы сейчас обсуждаем и который совпадает по времени с возникновением устоявшихся, развитых оседлых поселений, внезапно в поле зрения врывается изобилие изящно и сознательно организованных круговых композиций на геометрический или абстрактный мотив, запечатленных на керамике так называемых Халафских (Halaf) и Самаррских (Samarra) стилей.

И мы находим определенные символы в центрах этих предметов, которые сохранили характерные черты подобной организации до наших дней. Например, на изделиях из Самарры, можно наблюдать наиболее раннее из известных объединений свастики с центром круговой композиции (существует, по сути, только одно из известных более ранее изображение свастики: под распахнутыми крыльями, — на изображении летящей птицы, вырезанной на мамонтовой кости и найденной на палеолитической стоянке недалеко от Киева). Мы также находим мальтийский крест в центрах этих наиболее ранних из известных геометрических конструкциях — иногда измененных таким образом, чтобы изображать формы животных, появляющихся из рук; и в нескольких экземплярах появляются фигуры женщин, со сходящимися к центру руками или головами так, чтобы сформировать звезду. Также могут быть формы, обозначающие четырех газелей, окружающих дерево. В изображениях на нескольких чашах можно видеть красивых болотных птиц, ловящих рыбу.



Узоры на керамике, ок. 4000 до н.э. Халаф (слева), Самарра (справа).

Археологический памятник, по названию которого была названа эта превосходная серия декорированных сосудов, Самарра, находится в Ираке, на реке Тигр, в семидесяти милях от Багдада; и площадь, на которой можно проследить распространение посуды, простирается на север до Ниневии, на юг до Персидского залива, на восток по всему Ирану, вплоть до границы с Афганистаном. С другой стороны, халафская посуда обнаруживается на севере от этой области, с главным центром распространения в северной Сирии, к югу от так называемого Тавра (Taurus), или Быка, гор Анатолии (ныне Турция), где река Евфрат и ее притоки спускаются с предгорий на равнину. И наиболее примечательной деталью северо-западной посуды является выступающая спереди изделия голова быка (так называемый букраний) с большими изогнутыми рогами. Ее форма могла быть выполнена как натуралистически, так и в различных стилизованных, изящных вариациях. Другим примечательным предметом из этой серии является двусторонний топор. Здесь мы снова, как и в Самарре, сталкиваемся с мальтийским крестом, но не находим ни свастики, ни орнаментов с газелями. Кроме того, в связи с женскими статуэтками (которые относительно многочисленны) появляются глиняные фигурки голубей, а также коров, волов, овец, козлов и свиней. Один из фрагментов такой статуэтки представляет собой стоящую в одежде богиню между двух грозных коз — слева от нее самец, а справа самка, кормящая своего козленка. И все эти символы, входящие в Халафский культурный комплекс связаны с так называемым толосом (beehive tomb).

Но это именно тот самый комплекс, который появится тысячелетием позднее на Крите, и оттуда по морю, через Геркулесовы столбы, попадет на север, Британские острова и на юг, на Золотой берег, Нигерию и Конго. Это также и основной комплекс Микенской культуры, из которой греки, а следовательно и мы сами, унаследовали множество символов. И когда культ умирающего и воскресающего бога-быка был перенесен из Сирии в дельту Нила, в четвертом или третьем тысячелетии до н.э., эти символы также перешли вместе с ним. Действительно, я считаю, что мы можем с очень высокой степенью уверенности утверждать, что в этой Халафской символике быка и богини, голубя и двойного топора, мы находим самые ранние из найденных на данный момент свидетельств удивительно влиятельной мифологии, связанной с нами через имена Иштар и Таммуза, Венеры и Адониса, Изиды и Осириса, Марии и Иисуса. От Таврских гор, гор бога-быка, который, возможно, уже тогда отождествлялся с рогатой луной, которая умирает и через три дня вновь воскресает,

культ распространился с самим искусством животноводства практически до всех концов земли; и по сей день мы празднуем тайну этой мифологической смерти и воскрешения, как обещание нашей собственной вечности. Но какое переживание и какое понимание вечности и времени дали начало в этот ранний период такой констелляции выразительных форм? И почему произошло это именно в образе быка?

Шумеры

Важным моментом в последней части данного периода (4 тысячелетие до н.э.) был полный смысла и значения для грядущих человеческих цивилизаций этап, когда некоторые из крестьянских деревень начали принимать размеры и приобретать функции торговых городов, когда началось расширение культурного ареала на болотистые равнины речной Месопотамии. Это тот период, когда на сцене впервые появляется таинственный народ шумеры, которые обосновываются на знойных равнинах дельты Тигра и Евфрата, где впоследствии появятся города Ур, Киш, Лагаш, Сиппар, Эриду, Шуруппак, Ниппур и Эрех. Единственными доступными в этой местности природными ресурсами были ил и тростник. Древесину и камень необходимо было импортировать с севера, и очень быстро среди ввозимых предметов появляются маленькие медные бусины, поскольку близился рассвет бронзового века. Но илистая почва была плодородной, и каждый год ее плодородие полностью восстанавливалось. Кроме того, ил использовался для изготовления высушенных на солнце кирпичей, которые появляются здесь впервые в истории, и которые могли использоваться для сооружения храмов — которые также появляются в этот момент впервые в истории мира. Их типичная форма хорошо известна; на самых ранних этапах это была форма зиккурата — небольшой высоты искусственное сооружение со святилищем на вершине, где осуществлялся ритуал порождающего мир объединения богини-земли с богом неба. И если исходить из свидетельств последующих столетий, царица или принцесса каждого города отождествлялась в те давние времена с богиней, и царь, ее супруг, — с богом.

Раскрашенная керамика с самого раннего уровня южных Месопотамских речных участков известна в археологии как убейдская (Obeid) керамика, по названию раскопанного кургана, Телль-эль-Убейд, находящегося несколько южнее южного берега Евфрата, недалеко от древнего города Ур, из которого, как предполагается, Отец Авраама и сам Авраам, с женой Сарой были изгнаны

(Бытие 11:31). И снова мы видим прекрасную посуду с геометрическим орнаментом, несколько менее изящную, возможно, менее красочную, чем керамика роскошных Халафских и Самаррских стилей, но тем не менее искусно выполненную. Изделия данной культуры, за некоторым исключением, не являются полихроматическими, но раскрашены одним цветом, черным или коричневым, на светлом фоне. Этот период датируется примерно 4000 — 3500гг. до н.э.[1].

IV. Иератический город-государство: ок. 3500-2500 до н.э.

Итак мы рассмотрели: протонеолитический период Натуфийцев, который датируется отрезком между 7500 и 5500гг до н.э., когда появились первые признаки зарождающегося зернового земледелия в различных областях по всему Ближнему Востоку; базальный неолит, период самых ранних оседлых поселений, около 5500-4500гг до н.э., с центром, по всей видимости, в регионах, близким к верховьям рек Тигр и Евфрат, но распространяющихся также на восток, в Иран, на запад в Анатолию (ныне Турция), и на юг, вдоль Средиземного моря, в Египет; и, наконец, высокий неолит Халафских и Самаррских стилей керамики, около 4500-3500гг до н.э., и убедийский стиль на речном юге, около 4000-3500гг до н.э., когда абстрактное понятие о геометрически организованном эстетическом поле и определенных абстрактных и стилизованных символах (мальтийский крест, свастика, розетта, двусторонний топор и букраний) впервые появляется среди материальных свидетельств человеческой мысли, вместе с самыми ранними примерами неолитических фигурок обнаженных женщин, представляющих функции богинь плодородия, которым поклонялось хорошо организованное, укоренившееся на своей земле крестьянство.

1 Ср. В. Гордон Чайлд, Новый свет на древнейшем Востоке (Нью-Йорк: D. Appleton Century Company, 1934); Анри Франкфорт, Рождение цивилизации на Ближнем Востоке (Лондон: Williams and Norgate, Ltd., 1951); Роберт Дж. Брэйдвуд, Ближний Восток и основы цивилизации (Юджин, штат Орегон: Университет Орегонской прессы, 1952); Роберт Дж. И Линда Брэйдвуд, «Самые ранние деревенские общины Юго-Западной Азии», Cahiers d'histoire mondiale, Vol. I, № 2 (Paris, October 1953), с. 278-310; Э. А. Шпайзер, «Начало цивилизации в Месопотамии», журнал Американского восточного общества, Дополнение № 4. 1939; Роберт У. Эрих, изд. Относительная хронология в археологии Старого Света (Чикаго: Университет Чикагской Прессы, 1954).

Этот последний период был тем временем, когда начали появляться первые признаки человеческого обитания на илистых равнинах Месопотамии. Кроме того, по всей области, от Анатолии до Египта и от Средиземного моря до Ирана, деревни, расположенные на более стратегически выгодных местах, начали превращаться в торговые города, в то время как более маленькие деревни, похоже, начали специализироваться на конкретных ремеслах. Например, в небольшом, но чрезвычайно любопытном месте, известно как Арпахия, в северном Ираке, недалеко от более крупного, обнесенного стеной поселения Ниневии, была обнаружена мастерская необычайно искусного гончара, который, по всей видимости, был главой деревни. Он выставлял многие из своих чаш на полки, расположенные вдоль стен, своего относительно просторного жилища из саманного кирпича; таким образом, мы получаем представление о некоем сообществе крестьян-гончаров, которые возделывали свои поля и разводили крупнорогатый скот, но также и создавали прекрасную Халафскую керамику, не только для себя, но и для элитного рынка где-то в другом месте, возможно в Ниневии, большом городе поблизости. Поэтому торговля в этот период развивается не меньшими темпами, чем сельское хозяйство и искусства изготовления керамики, резьбы по камню, создания ювелирных изделий и ткачества[1].

Кроме того, в более крупных торговых городах этого периода, как мы уже увидели, появляются первые зиккураты в течение четвертого тысячелетия до н.э., символизирующие, по всей видимости,[2] ось вселенной, где порождающий жизнь союз сил земли и неба осуществлялся в ритуальном браке. Возможно, ритуал проводился божественной царицей и ее супругом, если предположить, что цари и царицы уже существовали в эти далекие времена. Мы не имеем точной информации о социальной и политической структуре торгового города периода высокого неолита.

Однако, в периоде, следующем непосредственно за ним — периоде иератического (от греч. *hieratikos* - священный, жреческий — прим. перев.) города-государства, датируемого относительно южных Месопотамских городов, схематически, 3500-2500гг до н.э — мы сталкиваемся с совершенно новой и примечательной ситуацией. на уровне археологического слоя, известного как Урук А, находящегося непосредственного на Убейдом, и который может

1 М. Э. Л. Маллоуан и Дж. Круик-Шенк Роуз, «Раскопки в Арпачиях», Ирак, II. 1, 1935.

2 Роберт Гейне-Гельдерн, «Происхождение древних цивилизаций и тезис Тойнби», Диоген, № 13 (Университет Чикагской прессы, весна 1956), СС. 90-99.

быть датирован 3500г до н.э., можно заметить, что южные Месопотамские храмовые области заметно увеличили свою площадь и значимость; и затем, с потрясающей резкостью, в ключевую дату, которую можно зафиксировать с довольно большой точностью 3200г до н.э. (период, известный как Урук Б), в этом небольшом шумерском илистом саду появляется — будто бы цветки маленьких городов вдруг начали цвести — целый культурный комплекс, который в зачатке содержит все высшие цивилизации мира. И мы не можем отнести это событие к достижениям развития менталитета простых крестьян. Не являлось это также и механическим следствием экономически детерминированного простого накопления материальных артефактов. На самом деле, это было чрезвычайно сознательное (это можно утверждать с полной уверенностью) создание разумом и наукой нового человеческого строя, ранее не имевшего места в истории человечества; а именно, создание посвященного, существующего на постоянной основе, строго организованного храмового жречества.

Новое вдохновение для цивилизованной жизни основывалось во-первых на открытии, сделанном путем длительных, тщательных, проверенных и перепроверенных наблюдений, открытии того, что помимо солнца и луны существует еще пять видимых, или едва видимых, небесных сфер (а именно, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн), которые двигались в установленных траекториях, согласно установленных законов, вдоль путей следующих за солнцем и луной, среди неподвижных звезд; и затем, во-вторых, основанием послужило почти безумное, игривое, но потенциально ужасное представление о том, что законы, регулирующие движения семи небесных сфер, должны неким мистическим образом быть такими же, как и законы управляющие жизнью и мыслями человека на земле. Весь город, не только область храма, теперь рассматривался как земное подражание космическому порядку, социальный «средний космос», или мезокосм, установленный жречеством между макрокосмом вселенной и микрокосмом индивида, и выявляющий в своем устройстве единую сущностную форму всего. Царь являлся центром, как человек, представляющий силу, небесной манифестацией которой являлось солнце или луна, в зависимости от акцентов локального культа; обнесенный стеной город был архитектурно организован как четырехчастный круг (подобно круговым узорам на керамических изделиях предшествовавшей эпохи), в центре которого находилось возвышающееся святилище дворца или зиккурат (как на керамических узорах, где в центре был крест, розетта или свастика); кроме

того существовал математически структурированный календарь, с помощью которого регулировались периоды городской жизни, согласно движениям солнца и луны среди звезд — а также высокоразвитая система литургических искусств, включавших музыку, искусство, позволявшее услышать человеческим ухом гармонию небесных сфер.

Именно в этот момент в человеческой судьбе впервые появляется искусство письма и, таким образом, начинается задокументированная история. Также появляется и колесо. И у нас есть свидетельства развития двух числовых систем, — которые и по сей день используются во всем цивилизованном мире, — десятичной и шестнадцатеричной; первая использовалась главным образом для деловых счетов в управлениях храмовых комплексов, где хранились запасы зерна, собираемые в качестве налогов, вторая же система использовалась для ритуалистических измерений пространства и времени. Триста шестьдесят градусов, как в те времена, так и сейчас, составляли окружность круга — круг горизонта — в то время как триста шестьдесят дней, плюс пять, отмечали измерение годового цикла, цикла времени.

Пять добавочных дней, которые доводят общую сумму дней до трехсот шестидесяти пяти, были взяты для того, чтобы отобразить священный проход, через который духовная энергия вливается в круг временной вселенной из вечной плеромы, и вследствие этого, эти дни обозначались как дни священного праздника. Зиккурат, центральная точка в центре священного круга, где соединялись земные и небесные силы, также характеризовался числом пять; поскольку четыре стороны этой башни, ориентированные по сторонам света, соединялись на вершине, в пятой точке, именно там, где встречались энергии земли и неба.

Этот ранний шумерский храм с окружающим его небольшим иератически организованным городом, где каждый играл свою роль в соответствии с законами божественной игры, утверждал и поддерживал модель рая, который мы находим, несколькими столетиями позже, в индусско-буддийском образе мировой горы Сумеру, чьи усыпанные драгоценностями склоны соответствуют четырем сторонам света и населены на западе священными змеями, на юге — гномами, на севере — гигантами, и на востоке — божественными музыкантами; эта гора поднимается из центра земли и выступает как вертикальная ось яйцеобразной вселенной, а на ее четырехугольной вершине располагаются роскошные покои бессмертных богов, чей город известен как Амаравати, «Город Бессмертных». Но это также и модель для греческого Олимпа, ац-

текских храмов солнца, и священной горы в Чистилище Данте, которая несет на своей вершине земной рай. Ведь форма и концепция Города Бога, — задуманного, как «мезокосм» (земного подражания небесному порядку макрокосма), который появился на пороге истории ок. 3200г до н.э., именно в той географической точке, где реки Тигр и Евфрат достигают Персидского залива, — распространилась на восток и на запад вдоль путей, уже проторенных в раннем неолите. Прекрасное собрание организующих жизнь идей и принципов – включая институт царской власти, письмо, математику и календарную астрономию – достигло Нила, чтобы вдохновить цивилизацию Первой Династии Египта, ок. 2800г до н.э.; оно также распространяется на Крит, с одной стороны, а с другой, — в долину Инда, ок. 2600г до н.э.; в Китай династии Шан, ок. 1600г до н.э.; и, согласно по крайней мере одному авторитетному исследователю, Роберту Хайне-Гельдерну, из Китая, через Тихий океан, во времена процветания мореходства, в эпоху поздней династии Чжоу, между седьмым и четвертым веками до н.э. – достигло Перу и Мезоамерики.

Если последний из приведенных фактов соответствует истине, как и остальные (а такая возможность будет рассмотрена в следующих главах), то без преувеличения можно сказать, что все высокие цивилизации мира следует считать ветвями одного великого дерева, чьи корень уходит в небо. И если теперь мы попытаемся сформулировать смысл или значение этого мифологического корня – жизнеутверждающей монады, представившей судьбу человека, как часть живого космоса – то можно сказать, что это была психологическая необходимость — привести части огромного социально дифференцированного оседлого сообщества, включающего в себя ряд новых социальных классов (жрецы, цари, торговцы, и крестьяне), в упорядоченное взаимоотношение, и в то же время предложить игру высшего, вездесущего, пронизывающего все принципа – такое глубоко психологическое и социологическое требование должно было быть выполнено, около четвертого тысячелетия до н.э., согласно упорядоченному круговращению пяти видимых планет, а также движений солнца и луны через созвездия зодиака. Таким образом, этот небесный порядок стал моделью для человечества, служащей в построении земного порядка – моделью как для царей, так и для философов, поскольку она, как казалось, отражала закон поддерживающий не только вселенную, но и каждую частицу внутри нее. В нашем обыденном земном знании мы можем отвлечься как внешними явлениями, так и можем встать на неверный путь, который указывают нам наши личные желания приобретения власти и удовольствия, и, потеряв связь

со своим внутренним сущностным порядком, мы можем сбиться с пути. Но теперь закон неба ведет нас в верном направлении; ибо, как мы снова читаем у Платона: «Если есть движения, обнаруживающие сродство с божественным началом внутри нас, то это мыслительные круговращения Вселенной; им и должен следовать каждый из нас, дабы через усмотрение гармоний и круговоротов мира исправить круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, иначе говоря, добиться, чтобы созерцающее, как и требует изначальная его природа, стало подобно созерцаемому, и таким образом стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена»[1].

Египетским выражением этого универсального порядка была богиня Маат; в Индии — это было понятие о Дхарме; в Китае — это концепция Дао.

И если теперь мы попытаемся передать в одном предложении смысл и значение всех мифов и ритуалов, произошедших из этой концепции универсального порядка, то можно сказать, что они служат структурирующими факторами, действующими таким образом, чтобы привести человеческий порядок в соответствие с небесным. «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе». Мифы и ритуалы представляют собой мезокосм — опосредующий, средний космос, через который микрокосм индивидуума приводится в соответствие с макрокосмом вселенной. И этот мезокосм служит всеобъемлющим смысловым полем для социального тела, которое является своего рода живым стихотворением, гимном, или иконой из ила и тростника, плоти и крови, и из снов, которые все вместе образуют художественную форму иератического города-государства. Жизнь на земле должна отражать, насколько это возможно в человеческих телах, почти невидимый — но теперь открытый — порядок карнавального шествия небесных светил.

1 Тимей 90.C-D, в переводе Фрэнсиса Макдональда Корнфорда из Платмовой космологии (Нью-Йорк и Лондон: Humanities Press, 1952), С.354

Глава 4
Край обреченных на заклание царей

I. Легенда о падении царства Куш

В 1912 году на рыночной площади столицы Кордофана, гордым седобородым Арах-бен-Хассулом, — начальником мальчиков-погонщиков верблюдов из Кордофанской экспедиции Фробениуса, — была рассказана легенда, проливающая свет на прошлое ныне преимущественно мусульманского Судана. Маленький город Эль-Обейд, расположенный примерно в 240 милях к юго-западу от Хартума,* был переполнен людьми, представителями разных племен из каждой четверти мрачной и малонаселенной сельской местности — берберами, арабами, нубийцами — пришедшими, чтобы поприветствовать нового генерального консула, лорда Китченера. С точки зрения политики это был достаточно затруднительный период. Италия начала войну с Турцией, бомбардируя без предупреждения Превазу и оккупируя Триполи, Киренаики и Додеканесские острова; поэтому Китченер, для оптимизации экономики, организовал широкую программу экономических реформ: открытие хлопковых рынков по всей стране, сельских школ, сберегательных касс, кантональных судов и возведение Асуанской плотины. Это был удачный период для компаративной мифологии, когда карандаши немецких ученых работали среди оседлых групп жителей, разводящих верблюдов, кочевников — животноводов, и разбойников на лошадях, — повсюду слушавших рассказчиков, воспроизводящих старые легенды великого прошлого Кордофана, Дарфура на западе, Эфиопии на востоке, Нубии на севере, и Дарнубы на юге.

Арах-бен-Хассул из провинции Дарфур был потомком одной из последних выживших семей старой гильдии мастеров-медников Кордофана, и он тоже сидел и слушал. В течение семи дней он сидел молча, спрятав рот за своей бородой. И когда прошло семь дней, пока он слушал, на восьмой день Арах-бен-Хассул встал, провел рукой поверх своих глаз, вниз по лицу и своей бороде, и сказал, «Я говорю».

Он поведал «Легенду о разрушении царства Куш», о времени — не «когда-то однажды», но о далеком прошлом — когда этот регион, который сегод-

ня является как в физическом, так и в культурном отношении, пустыней, был великим и процветающим.

«Четыре царя в то время управляли государством в этой области», сказал он сидящим на корточках отпрыскам великого прошлого:

и первый царь жил в Нубии, второй в Эфиопии, третий в Кордофане, и четвертый в Дафуре; но самым богатым был правитель Напаты в Корддофане, столица которого располагалась вблизи места, которое теперь называется Нофра-эн-Нахас. Правитель Напаты обладал всей медью и всем золотом в этом регионе. Его золото и медь доставлялись в Нубию, чтобы оттуда отправиться к великим королям Запада. Кроме того, на кораблях, по морю, к его двору прибывали посланники с востока. И на юге он властвовал над многими народами: они ковали для него оружие и поставляли рабов тысячами к его двору.

Но, хотя этот царь был самым богатым человеком на земле, его жизнь была самой печальной и самой короткой среди всего человечества; поскольку каждый правитель Напаты мог находиться у власти не более нескольких лет. На протяжении всего его правления жрецы наблюдали за звездами, совершали жертвоприношения, разжигали священные огни; и они не должны были пропустить ни единой ночи, молясь и принося жертвы, чтобы не потерять траекторию движения звезд, и всегда знать когда, согласно принятому обычаю, царь должен был быть убит. Этот обычай существовал с незапамятных времен. Ночь за ночью, из года в год, жрецы должны были отслеживать тот день, когда царя нужно было убить.

И вот, снова, как и множество раз прежде, это день настал. Тогда жертвенным быкам отрубались задние конечности; костры по все земле тушились; женщин запирали в домах; и жрецы разжигали новый огонь. Они призывали нового царя. Это был сын сестры только что убитого царя, и его имя, в этот раз, было Акаф: но Акаф был царем, в чей период древние обычаи его земли изменились — и люди говорили, что эти изменения стали причиной падения государства Напата.

Итак, самым первым решением, которое принимал правитель Напаты, было решение о том, кто будет сопровождать его на пути смерти. Эти люди должны были быть избраны из числа тех, кто был ему дорог, и первый названный должен будет возглавить остальных. Раб по имени Фар-ли-мас, знаменитый своим искусством рассказывания историй, прибыл к царскому двору за несколько лет до этого, отправленный в качестве подарка царем с далекого Востока. И новый правитель Напаты сказал: «Этот человек будет первым

моим спутником. Он будет развлекать меня до той поры, пока я не умру; и после моей смерти он сделает меня счастливым».

Когда Фар-ли-мас услышал это, он не испугался. Он только лишь сказал себе: «Такова воля Бога».

Кроме того, в те времена в Напате существовал обычай, согласно которому пламя должно было всегда поддерживаться, как и ныне в некоторых уголках Дафура; и для этой работы жрецы назначали юношу или девушку. Они должны были следить за огнем, быть абсолютно целомудренными на протяжении всей своей жизни, и быть убитыми, но не одновременно с царем, а сразу же после того, как разжигалось новое пламя. Итак, теперь, когда для Акафа зажегся новый огонь, жрецы выбрали в качестве весталки на следующий срок младшую сестру нового царя. Ее звали Сали-Сали-фу-Хамр. Но она боялась смерти и, узнав на кого пал выбор, была поражена известием.

Довольно долго царь жил радостно, наслаждаясь богатством и величием своих владений. Он проводил каждый вечер с друзьями и со всеми посетителями и посланниками, которые только могли попасть ко двору. Но в одну из роковых ночей Бог дал ему понять, что с каждым из этих радостных дней он на одну ступень приближается к смерти; и он был чрезвычайно этим напуган. Ему никак не удавалось избавиться от этой страшной мысли и потому он все время пребывал в подавленном настроении. Тогда Бог послал ему вторую мысль: позволить Фар-ли-масу рассказать историю.

Так, ко двору был призван Фар-ли-мас. Он появился, и тогда царь сказал: «Фар-ли-мас, сегодня настал тот день, когда ты должен приободрить меня. Расскажи мне историю». «Исполню прежде, чем вы повелите», сказал Фар-ли-мас, и начал. Царь принялся слушать; его гости тоже стали слушать рассказ. Царь и его гости забыли о еде и питье, забыли даже дышать. Рабы забыли, что нужно служить. И они тоже забыли, что нужно дышать. Ибо искусство Фар-ли-маса было подобно гашишу, и, когда он закончил, все было будто бы погружено в сладостный обморок. Царь забыл свои мысли о неминуемой смерти. Никто из присутствующих даже не понял, что он находился здесь от сумерек до самого рассвета; но когда гости стали расходиться, то они увидели солнце на небе.

Акаф со своими знакомыми в тот день никак не мог дождаться наступления вечера; и после этого, каждый день, Фар-ли-маса вызывали выступать. Молва о его рассказах разошлась по всему царскому двору, городу и стране, и каждый день царь дарил ему роскошные одежды. Гости и посланники давали

ему золото и драгоценные камни. Он разбогател. И теперь, когда он проходил по улицам города, то за ним всегда следовал отряд рабов. Люди обожали его. Они начали обнажать свои груди в знак уважения.

Сали, услышав об этом чуде, послала весть своему брату. «Позволь мне, — просила она, — лишь раз услышать, как Фар-ли-мас рассказывает историю!»

«Исполню прежде, чем этого пожелаешь», ответил царь.

И тогда Сали пришла.

Фар-ли-мас увидел Сали и на мгновение лишился чувств. Все, что он видел — была Сали.

Все, что видела Сали — был Фар-ли-мас.

Царь сказал: «Почему же ты не начнешь свою историю? У тебя ничего не осталось, что можно было бы рассказать?

Оторвав свой взгляд от Сали, рассказчик начал свою историю. И его история, как и в первый раз, была подобна гашишу, вызывающему сначала нежное забытиё, а затем, также подобно гашишу, приводящая человека ко сну. Через некоторое время все гости спали; царь также спал. Они слушали историю сквозь дрему, до тех пор, пока совсем не уснули, только Сали осталась бодрствовать. Ее взгляд застыл на Фар-ли-масе. Она была полностью поглощена им. И когда он закончил историю и встал, она тоже встала.

Фар-ли-мас подошел к Сали: Сали подошла к Фар-ли-масу. Он обнял ее: она обняла его и сказала: «Мы ведь не хотим умирать», Он засмеялся, глядя ей в глаза. «Ваше право отдавать приказы», сказал он. «Укажи мне путь». И она ответила: «Оставь меня сейчас. Я подумаю о пути, и когда найду его, я тебя позову». Они расстались. И царь и его окружение — все они лежали и спали.

В тот день Сали пришла к верховному жрецу. «Кто тот человек, который определяет время, когда старый огонь должен быть потушен, — спросила она, — а новый разожжен?»

«Это решени принимает Бог», — ответил жрец.

Сали спросила: «Но как Бог передает вам свою волю?»

«Каждую ночь мы неустанно следим за звездами», — сказал жрец. «Мы не упускаем их из виду. Каждую ночь мы наблюдаем за луной и всегда знаем, от ночи к ночи, какие звезды приближаются к луне, а какие отдаляются от нее. Благодаря этому мы и знаем»,

Сали сказала: «И вы должны заниматься этим каждую ночь? Что происходит в ту ночь, когда ничего нельзя разглядеть на небе?

Жрец сказал: «В такую ночь мы делаем многие жертвоприношения. Если пройдет несколько ночей в течение которых мы ничего не сможем увидеть, то тогда мы не сможем снова отыскать наши звезды».

Сали сказала: «Тогда бы вы не смогли узнать, когда должен быть потушен огонь?

«Не смогли бы, — сказал жрец, — поэтому мы не должны оказаться в подобной ситуации, когда будет невозможно выполнить наш долг».

Тогда Сали сказал ему: «Велики дела твои, Господи. Но величайшие из них, однако, не на небесах. Величайшее его деяние — это наша жизнь на земле. Это то, что я узнала прошлой ночью.

«Что ты имеешь в виду? спросил жрец.

И Сали ответила: «Бог наделил Фар-ли-маса даром рассказывать истории так, что никто с ним не может сравниться в этом. Это превосходит его небесные дела».

Жрец возразил: «Ты неправа».

Но Сали сказал ему: «Луна и звезды — вот, что тебе известно. Но слышал ли ты истории, которые рассказывает Фар-ли-мас?

«Нет, — сказал жрец, — я их не слышал»,

Она спросила: «Как тогда ты можешь выносить суждение?

Я могу уверить тебя, что даже вы, жрецы, когда будете слушать его, забудете следить за звездами».

«Сестра царя, вы так в этом уверены?

Она ответила: «Попробуйте доказать мне, что я заблуждаюсь и что небесные творения более великие, чем эта жизнь на земле».

«Именно это я собираюсь вам доказать», ответил жрец.

И тогда жрец послал весть молодому царю. «Позволь жрецам придти в твой дворец этим вечером и слушать истории, которые рассказывает Фар-ли-мас, от заката до рассвета.

Царь согласился, и Сали послала весть Фар-ли-масу: «Сегодня вечером ты должен делать то же самое, что и прежде. Это и будет нашим путем».

И вот, когда солнце близилось к часу заката, и царь, его гости и посланники собрались вместе, к ним присоединились жрецы, которые сняли верхние части своих одеяний и расположились на земле. Верховный жрец сказал: «Нам было объявлено, что рассказы Фар-ли-маса являются величайшими из творений Бога». Царь сказал ему: «Вы сами сможете решить». «О царь, да простит нас, — сказал верховный жрец, — если мы покинем дворец, когда

взойдет луна, для того, чтобы исполнить наши обязанности». И царь ответил: «Поступайте согласно божьей воле»

После этого жрецы заняли свои места. Гости и посланники также заняли свои места. Зал был полон людей и Фар-ли-мас прошел сквозь собравшуюся толпу. «Начинай», сказал царь. «Начинай, мой дорогой Спутник в Смерти». Фар-ли-мас взглянул на Сали, Сали посмотрела на Фар-ли-маса; и царь сказал: «Почему же ты не начнешь свою историю? У тебя ничего не осталось, что можно было бы рассказать?

Оторвав свой взгляд от Сали, рассказчик начал свою историю.

И его рассказ начался в то время как Солнце заходило. Это было подобно гашишу, который затуманивает разум и уносит прочь. Это было подобно гашишу, который вызывает расслабление во всем теле. Это было подобно гашишу, который приводит человека к потере сознания. Итак, когда взошла луна, царь, его гости, его посланники лежали и спали, жрецы также спали крепким сном. Лишь Сали не спала, вытягивая своими глазами сладкие слова, сходившие с губ Фар-ли-маса.

Рассказ был окончен, Фар-ли-мас встал и направился к Сали; она направилась к нему и сказала: «Позволь мне поцеловать эти губы, с которых слетают столь сладкие слова». Она прижалась своими губами к его губам, и Фар-ли-мас сказал ей: «Позволь мне обнять это тело, которое придало мне силы». Они обнялись, обвившись вокруг друг друга руками и ногами, и лежали с открытыми глазами среди спящих. Радуясь, Сали спросила: «Видишь ли ты путь?» «Да, — ответил он ей, — я вижу». И они покинули залу. Итак во дворце остались только те, кто спал.

Сали пришла к верховному жрецу на следующее утро. «Что ж, теперь скажи мне, был ли ты прав, осуждая мое мнение».

Жрец ответил: «Я не могу дать ответа сегодня. Мы должны услышать Фар-ли-маса еще раз; поскольку вчера мы не были подготовлены».

Итак, жрецы вновь приступили к своим молитвам и приношениям. Было нарублено много бычьих конечностей, и в течение всего дня, без перерывов, в храме возносились молитвы. Когда наступил вечер, они прибыли во дворец.

Сали снова села возле царя, ее брата, и Фар-ли-мас начал свою историю. И опять, прежде чем наступил рассвет, все уснули — и царь, и его гости, и посланники, и жрецы — окутанные блаженством. Но Сали и Фар-ли-мас были бодрствующими среди спящих, и они слизывали радость с губ друг у друга. И они обнялись снова, обвившись руками и ногами. И так продолжалось изо дня в день, на протяжении многих дней.

Но если сначала в народе шла молва о рассказах Фар-ли-маса, то теперь начали ходить слухи о том, что жрецы стали пренебрегать своими обязанностями, не молятся и не совершают жертвоприношений. Беспокойство начало распространяться по городу, пока один видный гражданин не нанес визит верховному жрецу.

«Когда мы должны праздновать следующий праздник урожая в этом году?» спросил он. «Я планирую совершить путешествие и вернуться к празднику. Сколько у меня есть для этого времени?»

Жрец оказался смущен; поскольку прошло уже много ночей с тех пор, когда он последний раз видел луну и звезды. Он ответил: «Подожди один день; тогда я скажу тебе».

«Благодарю», ответил человек. «Я вернусь завтра».

Все жрецы собрались и главный из них спросил: «Кто из вас в недавнее время наблюдал за движением светил?

Все молчали. Не прозвучал ни единый голос; ибо все они слушали истории Фар-ли-маса.

«Нет ли среди вас того, кто проследил бы за движением звезд и фазой луны?»

Они сидели, не произнося ни слова, до тех пор, пока один из них, самый старый жрец, не встал и не начал говорить. «Мы все были зачарованы Фар-ли-масом», — сказал он. Ни один из нас не может сказать, когда следует отмечать праздники, когда огонь должен быть погашен, и когда новый огонь должен быть разожжен».

Верховный жрец был в ужасе. «Как такое может быть?», — воскликнул он. «Что же я скажу людям?»

Очень старый жрец сказал: «Это божья воля. Но Фар-ли-мас не был послан Богом, он должен быть убит; поскольку пока он живет и говорит, все будут его слушать».

«Что же, между тем, я должен сказать тому человеку? — потребовал ответа верховный жрец.

На это все только промолчали. И затем все собрание тихо разошлось.

Верховный жрец отправился к Сали. «Что ты сказала мне в первый день? — спросил он ее.

Она ответила, — «Я сказала, что велики дела Господа. Но величайшие из них, однако, не на небесах, а наша жизнь на земле. Ты отверг мои слова, как ложь. Но теперь, сегодня, скажи мне, врала ли я».

Жрец сказал ей: «Фар-ли-мас противник Бога Он должен умереть».

Но Сали ответила: «Фар-ли-мас Спутник в Смерти царя».

Жрец сказал: «Я должен держать речь перед царем».

И Сали ответила: «Господь живет в моем брате. Спроси его, что он думает».

Верховный жрец отправился во дворец и обратился к царю, чья сестра, Сали, сидела теперь подле него. Верховный жрец обнажил грудь перед царем и, распростершись на земле, взмолился: «Прости, Акаф, о царь мой!

«Скажи мне, — говорит ему царь, — что у тебя на сердце».

«Расскажи мне о Фар-ли-масе, твоем Спутнике в Смерти», попросил верховный жрец.

Царь сказал ему: «Сначала Бог послал мне мысль о приближающемся дне моей смерти, и я испугался. Затем, Бог послал мне напоминание о Фар-ли-масе, который был послан мне, как подарок из заморской страны на востоке. Бог смутил мое спокойствие с первой мыслью. Со второй мыслью он вновь оживил мой дух и сделал меня — и всех остальных — счастливым. Поэтому я дал прекраснейшие одеяния Фар-ли-масу. Мои друзья дали ему золото и драгоценности. Многие из своих богатств он раздал другим людям. Он богат, как он того и заслуживает; и люди любят его, как и я».

«Фар-ли-мас, — сказал верховный жрец, — должен умереть. Фар-ли-мас нарушает установленный порядок».

Царь сказал, — «Прежде него умру я».

Но жрец сказал: «Воля Бога даст разрешение этому вопросу».

«Да будет так! И тому, — ответил царь, — весь народ будет свидетелем».

Жрец удалился, и Сали вела речь перед Акафом. «О мой царь!

О брат мой! Конец дороги близится. Спутник в твоей смерти пробудит твою жизнь. Однако, он нужен мне, чтобы свершилось то, что предначертано.

«Сали, сестра моя, — сказал Акаф, — тогда ты должна взять его».

Вестники разошлись по всему городу и в каждом квартале кричали о том, что этим вечером Фар-ли-мас на большой площади будет говорить перед всеми жителями. На огромной площади между дворцом и зданиями жрецов для царя был установлен трон, и, когда наступил вечер, со всех концов города сюда стеклись толпы народа, заполнив собой все свободное место. Тысячи и тысячи людей собрались. Пришли жрецы и заняли свои места. Гости царя и посланники прибыли и тоже заняли свои места.

Сали села рядом со своим братом, Акафом, сокрытым царем; и тогда позвали Фар-ли-маса.

Он пришел. Вся его свита следовала за ним, — все люди, составлявшие ее, были одеты в великолепные одежды, — и заняла свое место напротив жрецов. Сам Фар-ли-мас поклонился перед царем и занял свое место.

Верховный жрец встал: «Фар-ли-мас нарушил наш установленный порядок», сказал он. «Сегодняшний вечер покажет, произошло ли это по воле Бога». И затем жрец вернулся на свое место.

Фар-ли-мас отвел взгляд от Сали, посмотрел на собравшихся людей, взглянул на жрецов и встал. «Я слуга Бога, — сказал он, — и верю, что все зло в человеческом сердце противно Господу. Сегодня, — сказал Фар-ли-мас,- все решит Бог». И он начал свой рассказ.

Его слова поначалу были такими же сладкими, как мед, его голос проникал в толпу подобно первому дождю лета, проливающемуся на высохшую землю. От его языка исходил аромат более изысканный, чем мускус или фимиам: его голова сияла и была единственным источником света в этой черной ночи. И его рассказ сначала был похож на гашиш, который делает бодрствующих людей счастливыми; затем же, это стало похоже дурманящие грезы. Однако к утру он поднял свой голос, и его слова потекли, как разлившийся Нил, в сердца людей: для одних эти слова были умиротворяющими, как вход в Рай, для других же — пугающими, как Ангел Смерти. Радостью наполнились души одних людей, ужасом — сердца других. И чем ближе был момент рассвета, тем сильнее становился его голос, все громче он прокатывался над толпой, до тех пор, пока сердца людей не восстали, как в битве, друг против друга, налетая друг на друга, подобно тучам во время бурной ночи. Столкнулись молнии ярости и громовые удары гнева.

Но когда солнце поднялось, и рассказ Фар-ли-маса окончился, невыразимое удивление поразило смятенные умы всех присутствующих; ибо, когда те, кто остался в живых, огляделись, и взгляд их остановился на жрецах, то они увидели, что жрецы лежат мертвыми на земле.

Сали вскочила и простерлась перед скрытым от глаз народа царем. «О, царь мой, — сказа она, — о, брат мой! Акаф! Сбрось с себя завесу; покажи себя своим людям и принеси жертву, теперь, самому себе. Ибо они были скошены Ангелом Смерти, Азраилом, по повелению Бога».

Слуги сняли завесу, окутывавшую весь царский трон, и Акаф предстал перед людьми. Он был первым из своей лини царей, которого люди Напаты когда-либо видели. Он был молод, и красив, как восходящее солнце.

Толпа возликовала. Затем привели белого коня, которого оседлал царь. Слева от него шла его сестра, справа от него — рассказчик историй, и направлялся он к храму. Молодой царь взял мотыгу в храме и выкопал три ямки на священной земле. Фар-ли-мас бросил в них три семени. Затем царь выкопал на священной земле еще две ямки, и Сали бросила в них два семени. Тот же час и одновременно все пять семян проросли и выросли на глазах у людей, и к полудню все пять колосьев уже созрели. Во всех дворах в городе отцы семейств разрезали и готовили бычьи путовые суставы. Царь потушил огонь в храме, и все отцы в городе потушили огонь в своих очагах. Сали разожгла новый костер, и все молодые девы города пришли и взяли огонь от этого пламени. И с того самого дня в Напате больше никогда не было человеческих жертвоприношений.

Таким образом, Акаф стал первым царем Напаты, остававшимся в живых до тех пор, пока в старости Бог не принял его, и когда он умер, Фар-ли-мас успешно правил после него. Тем не менее, город Напата достиг в своем развитии кульминации. Ибо слава Акафа, как мудрого и благоразумного правителя разошлась далеко за пределы страны, по всем землям, и каждый царь посылал к нему ученых мужей с дарами, чтобы получить от него полезный совет. Великие торговцы селились в его городе. Также на восточных морях у него было много кораблей, перевозящих товары Напаты по всему свету. В его рудниках уже не хватало золота и меди, чтобы покрыть огромный спрос на них. И когда его сменил Фар-ли-мас, богатство его государства возросло еще больше, достигнув наивысшей точки. Слава о Фар-ли-масе разошлась по всем землям, от моря на востоке до моря на западе. И из-за этой славы в человеческие сердца пришло много зависти, поэтому, когда Фар-ли-мас умер, соседние страны нарушили свои соглашения и объявили войну против Напаты, и Напата уступила. Напата была разрушена. Империя распалась. Ее заполонили дикари и варвары. Золотые и медные рудники оказались заброшены; города исчезли. И ничего не осталось от тех великих дней, кроме воспоминаний о рассказах Фар-ли-маса — которые он привез с собой из-за моря, из восточных земель.

Такова история о падении царства Куш, чьи последние дети теперь живут в Дарфуре[1].

1 Лео Фробениус, Märchen aus Kordofan. Атлантида, вып. IV (Йена: Евгений Дидерихс, 1923), С. 9-17.

II. Тысяча и одна Ночь Шахерезады

Лео Фробениус, которому мы обязаны записью и публикацией этой легенды, рассказанной старым начальником мальчиков-погонщиков верблюдов, указывал на то, что в «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского, посетившего Египет между 60 и 57гг. до н.э., есть рассказ о практике ритуального цареубийства у нубийских касситов верхнего Нила, в области, известной ныне как Мероэ-Напата[1]. Жрецы отправляли посланника к царю, объявляя о том, что боги указали им нужный момент через оракул, и цари, как пишет Диодор, подчинялись этому порядку из-за суеверий. Однако Диодор пишет также о том, что в период правления александрийского фараона Птолемея II Филадельфа (309-246 до н.э.), порядок был нарушен царем Эфиопии Эргаменом, получившим греческое образование. Полагаясь в большей степени на философию, нежели на религию, и имея мужество, достаточное чтобы владеть троном, Эргамен со своим войском вошел в прежде устрашавшее святилище Золотого храма, убил всех жрецов, прекратил традицию, происходившую из мифического прошлого, и установил порядок сообразно своим собственным предпочтениям[2].

Рассказ Арах-бен-Хассула, как отмечает Фробениус, подразумевает «Арабские ночи» не только в своем стиле изложения и сказочной атмосфере, но также и в самой теме. Поскольку, как всем известно, в обрамляющей это собрание рассказов истории, мудрая невеста, Шахерезада, благодаря своему увлекательному искусству рассказа спасла от смерти и саму себя и всех девушек своего поколения; в то время, как здесь мы имеем дело с одним и тем же искусством, достигающего похожего результата — теперь, однако, спасается от смерти царь, также как и умная молодая девушка, которая как Шахерезада, была инициатором всего действа.

Даты формирования основного объема «Арабских ночей» лежат между восьмым и четырнадцатым веками н.э., хотя некоторые истории по всей видимости были составлены и добавлены уже в семнадцатом веке[3]. Этому периоду мир обязан огромным количеством самых увлекательных волшебных сказок, поскольку именно в те столетия — на протяжении всех Средних веков — су-

1 Diodorus Siculus, Bibliotheca Historica III.5-6.

2 Фробениус, Märchen aus Kordofan, C. 19.

3 Ср. Джозеф Кэмпбелл, «Введение редактора», «Арабские ночи» (Нью-Йорк: The Viking Press, 1952), с. 22, ссылаясь на Джон Пейн, Книга Тысячи и одной ночи (Лондон, 1882-1884), том. IX, СС. 261-392.

ществовавший обычай рассказывания историй процветал больше всего при царских дворах в Европе, Индии и Персии, а также в Аравии и Египте. Поэтому следует признать, что хотя наша «Легенда о падении царства Куш» действительно может быть основана на событии, подобно записанному об Эргамене (произошедшему в третьем веке до н.э.), когда греческий гуманизм проник в святилища ритуального цареубийства Суданского Верхнего Нила, инцидент все же был литературно обработан в стиле и духе примерно десятого века н.э.

Никто, их тех, кто изучал искусство волшебной сказки, не усомнится в том, что такой рассказчик двадцатого века, как Арах-бен-Хассул, мог добросовестно передать не только сюжет, но и даже сам стиль сказки, придуманной в средние века. Чтобы убедиться в этом, достаточно лишь прочитать народные сказки, собранные Джереми Кертином на западе Ирландии в 1880-х[1], и сравнить их с переводами Стэнди Г. О'Грейди сказок о Фианне и ирландских святых из серии ирландских рукописей пятнадцатого века[2]. Способность традиционных рассказчиков удерживать в памяти свои драгоценные истории в мельчайших деталях была отмечена уже братьями Гримм в процессе создания их немецкой коллекции. «Все, кто верят в то, что традиционные материалы легко фальсифицируются и небрежно хранятся и, следовательно, не могут выжить в течение длительного периода, — писали они, — должны услышать, как близко старая рассказчица всегда придерживается своей истории и насколько ревностно следит она за ее точностью; она никогда не меняет ни одну часть повторения, и сама поправляет себя, как только замечает ошибку. Среди людей, ведущих старый образ жизни без перемен, привязанность к унаследованным паттернам сильнее, чем мы, жадные до разнообразия, можем себе представить»[3].

Поэтому вполне возможно, что наша история о падении царства Куш может быть связана с периодом формирования великой коллекции Шахерезады.

Но откуда взялись истории Шахерезады?

«Первыми, кто сочинил рассказы и составил из них книгу, — писал арабский историк десятого века Абуль-Хасан Али ибн аль-Хусейн аль-Масуди (ум. 956 н.э.) — были персы. Арабы перевели их, и ученые мужи взяли

1 Иеремия Кертин, «Мифы и фольклор Ирландии» (Бостон: Литтл, Браун и компания, 1890).

2 Стэндиш Х. О'Грэйди, Сильва Каделика (Лондон: Уильямс и Норгейт, 1892).

3 Джозеф Кэмпбелл, «Фольклорный комментарий», «Сказки Братьев Гримм» (New York: Pantheon Books, 1944), С. 833, цитируя Йоханнеса Болте и Георга Полевку, Anmerkungen zu den Kinderund Hausmärchen der Brüder Grimm (Leipzig, 1912-1932), Vol. IV, CC. 443-44.

их и сочинили новые, подобно остальным, истории. Первой книгой такого рода, — продолжает аль-Масуди, — был Хазар Афсан («Тысяча романсов»), схожий по манере изложения. Один из персидских царей имел обыкновение — после того, как проводил первую ночь со своей новой женой, убивать ее на следующий же день. Но теперь он женился на девушке с острым умом и наделенной глубокими знаниями, ее звали Шахерезада, и она приноровилась рассказывать ему истории, и каждый раз, в конце ночи, подходила в рассказе к такому моменту, который возбуждал у царя любопытство, и чтобы спросить ее о том, что было дальше ему приходилось оставлять ее в живых, и так до тех пор, пока не минула тысяча ночей. Между тем, как он лежал с ней, она подарила ему ребенка, и тогда уже она раскрыла ему свой прием, который произвела над ним. Ее остроумие понравилось царю, и он проявил великодушие и избавил ее от насильственной смерти».[1]

Обычно принято рассматривать идейное ядро арабских «Тысячи и одной ночи», как персидское, признавая при этом, что эта коллекция историй разрослась до нынешних размеров преимущественно благодаря Сирии, Ираку и арабскому Египту. Тем не менее, Фробениус добавляет к сложившемуся мнению новую и чрезвычайно интересную гипотезу, основанную на его собственной коллекции рассказов из Судана; а именно, заключающуюся в том, что, возможно, существовал общий источник, из которого произошли как персидские, так и суданские сказки, вышедшие из южной Аравии, Хадрамаута, земель «за Восточным Морем» (Красное море) из которых ко двору царя Напаты прибыл легендарный Фар-ли-мас.

«Не появились ли наши суданские рассказы, возможно, из более ранней версии, — задается вопросом Фробениус, — не столь сильно изношенной и чрезмерно утонченной в ходе ряда индийских, персидских и поздних египетских преобразований?».

Имеем ли мы, так сказать, в изящном суданском повествовании и в знаменитой книге «Тысячи и одной ночи» два варианта единой традиции, происходящей из земель, в настоящий момент в значительной степени пустынных, — но это пустыни с руинами древних городов, погребенных в их песках — называемых сегодня Пустынная Аравия, но ранее бывших Счастливой Аравией (Arabia Felix)?

---

1 «Али Абу-л Хасан уль-Мас'ди», Марюдх-Дахаб (Les Prairiesd'or), К. Барбье де Мейнар и Паве де Курте, ред., 9 тт. (Paris: Imprimerie Impériale, 1861-1877), том. 4, CC.89-90.

«Когда мы медленно плыли через Красное море в 1915 году, — писал Фробениус относительно своей коллекции рассказов из Кордофана, — я часами беседовал с арабскими моряками, и узнал о широко распространенном мнении, которое может пролить свет на множество проблем в данном вопросе. Мои осведомители утверждали, что все сказки «Тысячи и одной ночи» сначала появились в Хадрамауте, и оттуда распространились по всей земле. И сказка, на которую они особенно обращали внимание, был «Синдбад мореход»[1].

Вопрос об отношениях этих двух традиций, насколько я знаю, не был до сих пор решен. Это приводит, однако, ко второму, не менее увлекательному вопросу, — также поставленным Фробениусом,- на который мы теперь можем подробно ответить. Речь идет о возможном историческом или доисторическом фоне этого приключения из «Суданских ночей». Может ли быть так, что этот рассказ не был всего лишь плодом воображения, но отразил в зеркале позднего стиля устного повествования некие актуальные обстоятельства прошлого?

Приведенный отрывок из сочинения Диодора говорит о такой возможности. Более того, в обширном материале, собранном сэром Джеймсом Дж. Фрейзером в двенадцати томах его монументальной работы «Золотая ветвь», у нас есть достаточные свидетельства о распространенности ритуального цареубийства в значительной части древнего мира, связанным с паттерном матрилинейности. Согласно Фрейзеру, среди шилуков Белого Нила (людей, населявших именно тот регион, в котором происходит действие нашего рассказа) обычай убивать своего царя существовал еще несколько лет тому назад. «Вожди сообщали царю о его судьбе, — пишет Фрейзер, цитируя труды Ч. Г. Селигмана, — и затем его душили в хижине, построенной специально для осуществления данного мероприятия». Кроме того, в 1926 году сэром Леонардом Вулли — в ходе раскопок так называемых гробниц царей Ура, в городе шумерского лунного бога, — были найдены новые свидетельства, говорящие о судьбе ранних царей. Его мрачные открытия описываются в следующей главе. Итак, из того, что нам теперь известно, можно с полной уверенностью сказать, что в самый ранний период существования иератического города-государства царь и его придворные ритуально убивались по истечении нескольких лет, — промежутка времени, определяемого по расположению планет на небесах относительно луны; и поэтому легенда о Куше, несомненно, является

1 . Фробениус, Märchen aus Kordofan, С. 20-21.

эхом, звучащим их этого глубокого колодца прошлого, эхом, романтически отраженным в искусстве рассказчика.

III. Правитель и девы вестального огня

Ужасающий подлинный смысл отношения весталки-девы Сали — как и Шахерезады в «Арабских ночах» — к архаическому цареубийству обнаружится в тот момент, когда мы сфокусируем наше внимание на царских ритуалах традиционно осуществляемых, до недавнего времени, в Судане.

Среди шиллуков, жрецы, являвшиеся единственными, кто знал волю Бога (которого они называли Ньякангом), знали также, что царь должен быть убит поле семи лет правления, или, если случался неурожай или значительно уменьшалось поголовье скота, даже раньше данного срока. Персона царя была сакральной и никто кроме знати не мог видеть его. Даже его дети не имели права входить в его покои. И когда он выходил наружу, плотно окруженный придворными, глашатаи кричали людям, чтобы те уходили в свои жилища. Когда наставало время его смерти, верховный жрец говорил об этом главному представителю знати, и тот собирал всех членов своего класса, и одним только жестом, в тишине, сообщал им весть. Мистерия должна была быть совершена в одну из темных ночей между последней и первой четвертью фазы луны, в сухой период перед первыми дождями, и до того, как должны быть посеяны первые семена. Царя убивал лично главный представитель знати; никто другой не должен был об этом слышать, знать или говорить об этом; и не должно было быть никакого плача. Царя душили и хоронили вместе с живой девственницей. И, когда два тела полностью сгнивали, их кости собирали и заворачивали в бычью шкуру. Годом позже объявлялся новый царь, и на могиле его предшественника сотнями убивали крупный рогатый скот[1].

Издревле подобные обычаи были известны многим народам не только Верхнего Нила, но и других районов Судана; а также Мозамбика, Анголы и Родезии. В Индии и Индонезии также были известны эти обряды; возможно, самым ярким примером служит запись о сакральном убиении царя, сделанной Дуарте Барбозой в его «Описании берегов Восточной Африки и Малабара» начала шестнадцатого века.

1 Фробениус, Monumenta Africana, СС. 318-22.

Божественный царь в южной индийской провинции Килакаре в Малабаре (область, имеющая матриархальные традиции и по сей день) должен был пожертвовать себя в конце того отрезка времени, которое необходимо планете Юпитер для того, чтобы полностью обойти зодиак и вернуться к моменту ретроградного движения в знаке Рака, что составляет промежуток в двенадцать лет. Когда приходило назначенное время, царю уже были построены деревянные подмостки, покрытые шелковыми завесами. И после того, как он принимал ритуальное омовение в ванне, сопровождавшееся пышными церемониями и звуками музыки, он отправлялся в храм, где поклонялся божеству. Затем он взбирался на подмостки и, перед собравшимся народом, брал остро заточенные ножи и начинал отрезать части своего тела — нос, уши, губы, и все остальные члены, и столько плоти, сколько возможно, — разбрасывая их вокруг себя, до тех пор, пока он не потеряет достаточно много крови и не начнет терять сознание, — тогда он в последний момент перерезал себе горло.

«Главный мотив состоит в выборе определенного времени смерти бога, — пишет Фробениус в своем заключении об архетипе ритуального цареубийства.

Великий бог должен умереть; расплатиться своей жизнью и оказаться запертым в скалах под землей. Богиня (позволим себе назвать ее Иштар, используя ее позднее вавилонское имя) следует за ним в подземное царство и, после завершения его само-заклания, освобождает его. Эта высшая мистерия отмечалась не только в известных песнях, но также и в древних праздниках нового года, где она была представлена драматически; и это драматическое представление можно назвать наивысшей манифестацией логики и грамматики мифологии в мировой истории.

Кроме того, эта идея реализовывалась в соответствующей организации социальных институтов; наиболее сохранившиеся останки и отголоски которых могут быть найдены в Африке. Действительно, эти идеи были найдены до сих пор в актуальном состоянии в южноафриканской «эритрейской» зоне [Мозамбик, Ангола и Родезия]. Там царь, представляющий собой великое божество, даже носил имя «Луна»; в то время как его вторая жена была возлюбленной Луны, планетой Венерой. И когда наступало время смерти бога, царя и его супругу-Венеру душили до смерти, и их тела помещались в погребальную пещеру в скале, из которой, как считалось, они должны были воскреснуть в качестве новых, или «обновленных», небесных сфер. И это, безусловно, должно служить репрезентацией наиболее ранних форм мифологического и ритуального действа. Уже в древнем Вавилоне происходит видоизменение контекста,

ослабление социального фона, так как царь на новогоднем празднестве в храме оказывается только лишен одежд, унижен, избит, но убивают в это время на базарной площади его заместителя, которого торжественно выставляют во всей славе, а затем душат петлей.

«Теперь становится ясным, — делает предположение Фробениус, — что эта констелляция идей и обычаев возникла в регионе между Каспийским морем и Персидским заливом, и распространилась оттуда на юго-восток в Индию в сферу дравидийской культуры, а также на юго-запад, через Южную Аравию в Восточную Африку»[1].

Поэтому есть основания полагать, что рассказы, — как о царской сестре-в-смерти Сали, так и о Шахерезаде, царской жене, которая должна была умереть в первую же брачную ночь, — должны являть собой эхо тусклого, туманного прошлого, которое не было, в конце концов, ни темным, ни туманным, в памяти о мире, в котором рассказывались эти сказки. И мы также должны учитывать, что всякий раз, когда царь, подчиняется диктату жрецов, распоряжающихся его судьбой и находящихся во главе явно примитивного племени, то такая культура не является первобытной, но скорее — регрессивной. Идея этой культуры — «через усмотрение гармоний и круговоротов мира *исправить* круговороты в собственной голове, нарушенные уже при рождении, — и, таким образом, — стяжать ту совершеннейшую жизнь, которую боги предложили нам как цель на эти и будущие времена» — должна была произойти в конечном счете из того высшего центра идеи иератического города-государства, рассмотренного в конце прошлой главы.

Тем не менее, существует более глубокий пласт ритуалов человеческих жертвоприношений, которые ассоциируются не с царями и небесными светилами, но связаны с простыми сельскими жителями и их растениеводством, в далекой культурной области тропических плантаций; и это, действительно, было довольно примитивно. Однако прежде чем спуститься к этому слою, давайте остановимся, чтобы обратить внимание на ритуал разжигания нового огня, исполнить который была назначена вестальная дева Сали.

Сравнение обрядов многочисленных африканских племен, среди которых проводятся мистерии (например, Манданг, Хаусса, Гвари, Нуп и Мосси в Судане, Йоруба в Нигерии, а на юге — Руанда, Васегуе, Вадоме, Ваумбебе, Уолмбве, Ваембе, Мамбве, Лунде, Каниоке, Бангале и Бихе) показывает,

---

1 Лев Фробениус, Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens (Лейпциг: Р. Фойгтландерс Верлаг, 1932), С. 127.

что когда царь умирал, все костры в землях, которыми он владел, гасились, и в течение периода времени без правителя, между его смертью и возведением на трон его преемника, священный огонь не горел. Этот огонь ритуально разжигали вновь назначенные для этого достигшие половой зрелости мальчик и девушка; необходимо было, чтобы оба они были полностью нагими перед новым царем, царским двором и народом; у каждого из них было в руках по палочке для разжигания огня; одна из которых была, соответственно, мужской (трущая палочка), а другая женская (основа). Двое молодых людей должны были развести новый огонь, а затем исполнить другой, символически аналогичный акт, — свое первое совокупление. После этого их сбрасывали в уже приготовленную яму и, — пока толпа поднимала крик, чтобы заглушить голоса молодых людей, — их закапывали живьем[1].

Итак, мы вступаем в царство Царицы Смерти, Великой Госпожи Смерти. Распространенность ритуалов цареубийства. По Фробениусу.

1 Лев Фробениус, Monumenta Terrarum: Der Geist über den Erdteilen. Erlebte Erdteile, Bd. VII (Франкфурт-на-Майне: Forschungsinstitut für Kulturmorphologie, 1929), 392-94, ссылаясь, в частности, на Э. Печул-Лёше, Volkskunde von Loango (Штутгарт: Штрекер и Шредер, 1907), с. 155-92, кто в В свою очередь, цитирует О. Даппера, Бешрейбун фон Африки (1668 г.) и настоятеля Проярта (1776 г.).

Глава 5
Ритуал любви—смерти

I. Снисхождение и возращение девы

На другом конце Индийского океана, на расстоянии семи—восьми миль от Восточной Африки и Судана среди папуасского племени Маринд—Аним в районе Голландской Южной Новой Гвинеи, был обнаружен ритуал, схожий, по сути, с ранее упоминаемым, где фигурировала молодая пара и вестальный огонь, однако функционирующий в рамках более примитивной мифологии. В своем двухтомнике, посвященном изучению мифов и обычаев этого племени головорезов[1], швейцарский этнолог Пауль Вирц описывает их богов — их называют «Дема», — предстающих на церемониях в красочном облачении, для того, чтобы снова отыграть (хотя выражение «снова» здесь не совсем корректно, так—как во время ритуала известное нам понятие времени рушится, переходя в рамки «церемониального времени», и тогда то, что было «раньше», становится «сейчас») сцены сотворения мира, которые происходили во «время начала этого мира.» Ритуалы сопровождаются неустанным скандированием, грохотом щелевых барабанов и визжанием гуделок[2] — все это символизирует голоса самих Дема, которые, будто раздаются из—под земли. Церемонии продолжаются на протяжении многих ночей, многих дней, объединяя всех жителей деревни в единое существо, не биологическое, но, по сути своей, воплощенный дух — со множеством голов, глаз, голосов, который вырвавшись из рамок бренности, вознесся в пространство, где нет ни места, ни времени, ни «когда», ни «где», та мифологическая эпоха, где есть только «здесь» и «сейчас».

Ключевой, для раскрытия нашей темы, момент мы находим во время завершения одного из обрядов зрелости, в качестве его кульминации выступает сексуальная оргия, во время которой все жители деревни (за исключением самих инициируемых) на протяжении нескольких дней и ночей свободно совокупля-

1 Пол Вирц, *Die Marind—anim von Hollandisch Süd—Neu—Guinea* (Hamburg: L. Friedrichsen and Company, Vol. I, 1922, Vol. II, 1925).

2 Инструмент, также известный под названием Бычий Рёв (Прим.пер.)

ются друг с другом среди грохота барабанов, визга ревунов и оглушительного скандирования, вплоть до заключительной ночи, когда прекрасную молодую девушку, украшенную, умащенную маслами и одетую в церемониальное одеяние, приводят на площадку для танцев и укладывают под платформой, на которой находятся тяжелые бревна. На виду у всего собрания, инициируемые совокупляются с ней один за другим, а когда приходит черед последнего юноши, подпорки, поддерживающие бревна вырываются, и платформа обрушивается на них, под оглушительный грохот барабанов. Поднимается ужасающий вой, погибших юношу и девушку вытаскивают из—под бревен, расчленяют, зажаривают и съедают.[1]

Но, в чем же смысл такой жесткой игры? И кого представляют эти убитые юноша и девушка? Какого происхождение подобных ритуалов, которые хоть и не распространены повсеместно, однако являются типичными среди племен каннибалов—земледельцев, чьи деревни широко рассеяны в области экватора?

Профессор Адольф Йенсен, развивая теорию культурных кругов, впервые введенную Лео Фробениусом в 1995—97 гг., отмечал, что данные ритуалы представляют собой ничто иное, как отыгрывание мифологических сюжетов, которые, в свою очередь, создавались под впечатлением от созерцания цикла жизни и смерти, окружающего их растительного мира. Именно они представляют собой ту первоначальную сакральную ступень, на которой покоится характерный доисторический культурный слой, до сих пор представленный в тропиках Африки и Америки, а также в Индии, Индонезии и Океании. Все еще не известно, каким образом идентичные ритуалы могли иметь место одновременно в столь разрозненных регионах, и сложно предположить, каким образом могла бы возникнуть связь между ними. Однако также нелегко было установить, каким образом проходило расселение животного, известного как Тапир (которое обитает как на Малайском Архипелаге, так и в Центральной Америке, но не было обнаружено нигде между этими странами), до тех пор пока в Европе, Китае и Соединенных Штатах не были обнаружены окаменелости эпох Миоцена, Плиоцена и Плейстоцена, которые сделали возможным восстановление истории распространения этого животного. До этого открытия, ни один биолог не осмелился бы предположить, что тапиры Нового и Старого света могли развиться отдельно через параллельные линии эволюции. Таким же образом и в области сравнительной мифологии не следует спешить с фор-

1 Там же., Том. II, СС. 40—44.

мулировкой «научных» выводов до тех пор, пока ы не обладаем всей полнотой необходимой нам информации.

Современные представители этого доисторического культурного слоя обитают в малонаселенных тропических регионах (обычно джунглях), где естественное изобилие растительного мира обеспечивает постоянное наличие пищи: это кокосы, сердцевина сагового дерева, бананы и другие фрукты, в Калифорнии это также различные желуди. Кроме того, обычно также практикуется организованная, и часто сопровождаемая ритуалами культивация различных клубней: ямса, таро и батата (также риса и прочих зерновых, которые, однако, почти наверняка принадлежат к более позднему культурному слою). В основном их архитектурные сооружения имеют замысловатый характер, часто установлены на сваях, а иногда включают в себя гигантские сооружения (длинной в двести ярдов и более), которые служат укрытием для всего сообщества и могут вместить в себя до ста человек. Бамбук распространен повсеместно и используется различным образом. Среди одомашненных животных собака, курица (в Америке— индейка), и, часто, свинья (в области Меланезии и Индонезии} или коза (в Африке). Обработка металлов, ткачество и гончарное дело здесь неизвестны, однако импорт этих товаров высоко ценится. В политическом плане не имеется никаких крупных государственных объединений, королей, официальных жрецов и какой либо дифференциации труда (конечно, не считая разделения по половым признакам); деревня, выступающая в качестве культового сообщества стоит на уровень выше любого другого племенного объединения.

Мы не можем определенно указать, в какой доисторический период был сформирован подобный образ жизни и мышления. Археологические данные весьма смутны и исследования, пока, не велись глубоко. Все ключевые артефакты изготовляются из непрочных материалов: бамбука, листьев, коры и косточек Пандана, перьев, пальмовых листьев и бревен, лозы и кусочков коры. К тому же, на большей части занимаемой ими территории человек обитает уже по крайней мере пол миллиона лет: кости Питекантропа (4000,000 до н.э.) были обнаружены на Яве, а в Африке в изобилии были обнаружены и более древние останки. В отличие от более долговечных памятников каменного и металлических веков, культурные памятники данного региона, хоть и постоянно возобновляемы, быстро исчезают. Образы живут и передаются путем культурной преемственности данных народов, материалам не уделяется большого значения, в то время как в мире каменных и металли-

ческих изделий скорее материальные изделия переживают свои культурные первоисточники. Таким образом, необходимо признать, что доисторические истоки данного первобытного земледельческого обычая должно быть, каким—то загадочным образом образовались отдельно и независимо, учитывая известные нам данные о развитии в эпохи палеолита, мезолита и неолита. Йенсен относит его к раннему неолиту, или, даже к более ранней ступени— мезолиту. И если он прав, то мы можем наблюдать здесь проявление культуры, которая со времен своего происхождения недалеко ушла от Прото—Неолетических деревень Ближнего Востока.

Во время своей экспедиции на Серам (второй по величине остров к западу от Новой Гвинеи) Профессор Йенсен обнаружил миф, который я привожу здесь в качестве нашего первого примера, характеризующего данный культурный слой каннибалов, а именно миф о деве Хейнувеле, чье имя означает «Ветвь кокосовой пальмы» и которая является одной из трех дев Дема, высоко почитаемых среди племен Восточного Серама. Миф таков:

> В начале всего, девять семей человеческих вышли из Горы Нунусаку, где они появились из банановых гроздьев. И остановились эти семьи в Восточном Сераме, в месте, известном под названием «Девять Танцевальных Площадок», которое находится среди джунглей между Ахиоло и Варолойн.
>
> Был среди них человек, которого звали «Амета», что значит «Темный», «Черный» или «Ночь»; он не был женат и не было у него детей. Однажды, он вышел на охоту вместе со своей собакой. Через некоторое время, собака учуяла кабана, она гнала его до тех пор, пока они не добежали до озера, кабан прыгнул туда, однако собака осталась на берегу. Кабан, устав плыть, утонул, но человек, который к этому времени уже подошел, вытащил его. И в его бивне нашел человек кокосовый орех, хотя тогда в мире не существовало кокосовых деревьев.
>
> Когда Амета вернулся в хижину, он поставил кокос на полку и накрыл его тканью со змеиным узором, а затем отправился спать. И ночью предстал перед ним образ и сказал: «Кокос, который ты поставил на полку и накрыл тканью, ты должен посадить в землю; иначе он не вырастет.» И Амета посадил кокос

на следующий день, а через три дня на этом месте уже стояла высокая пальма. Еще три дня и она зацвела. Он вскарабкался на дерево, чтобы срезать цветы, из которых он хотел сделать себе напиток, но пока он пытался срезать их, он порезал палец и кровь пролилась на листья. Он вернулся домой, чтобы перевязать палец, а через три дня вернувшись к пальме обнаружил, что в том месте, где его кровь смешалась с соком отрезанного цветка, появилось чье—то лицо. Еще через три дня, на этом месте выросло тело человека, а когда он вернулся еще через три дня, он обнаружил, что из этой капли крови появилась маленькая девочка.

В тот день ему снова приснился тот образ. «Возьми ткань со змеиным узором,» сказал он, «аккуратно заверни девочку с кокосового дерева в нее и отнеси домой.»

Итак, следующим утром Амета отправился со своей тканью к кокосовому дереву, вскарабкался на него и аккуратно завернул девочку в эту ткань. Он аккуратно спустился с дерева, отнёс её домой и назвал девочку Хейнувеле. Она росла быстро, и спустя три дня уже достигла брачного возраста. Но она не была обычным человеком; когда она отвечала на зов природы, вместо экскрементов, их нее выходили различные ценные предметы, например, Китайские блюда и гонги, таким образом ее отец стал очень богатым.

Как раз в это время, на месте Девяти Танцевальных Площадок, должен был проходить великий Танец Маро, который должен был длиться девять ночей, и девять семей должны были принять участие в нем. Во время танца Маро, женщина сидит в центре круга и протягивает бетель мужчинам, которые в свою очередь, формируют в танце девятикратную спираль. Так было и во время этого праздника Маро, Хейнувеле стояла в центре круга и протягивала бетель мужчинам. А на рассвете, когда представление завершилось, все отправились домой спать.

На вторую ночь девять семей человеческих собрались на второй танцевальной площадке; ведь во время празднования Маро, каждый танец должен проводиться в новом месте. И снова в

центре стояла Хейнувеле, и снова должна была она протягивать танцорам бетель; но вместо этого протянула она им коралл, и он очень понравился им. Не только танцоры, но и остальные начали пробираться к центру, чтобы попросить бетеля, а она давала им кораллы. И так представление продолжалось до рассвета, а затем они все отправились домой спать.

На следующую ночь танцы возобновились на третьей площадке, и снова Хейнувеле была в центре; но на этот раз она раздавала всем прекрасные Китайские фарфоровые блюда, и все, кто был там в тот день, получили по блюду. На четвертый день она раздавала крупные фарфоровые блюда, а на пятый— славные кинжалы; на шестой— изящные медные коробочки для бетеля; на седьмой— золотые серьги; и на восьмой— прекрасные гонги. Таким образом ценность даров росла с каждой ночью и люди очень поразились этому. Они собрались вместе и решили обсудить этот вопрос.

Они позавидовали тому, что Хейнувеле может создавать такое богатство и решили убить ее. И так, на девятую ночь, девочку снова посадили в центре, чтобы она раздавала бетель, но перед этим мужчины вырыли в этом месте глубокую яму. Во внутреннем кругу этой большой девятикратной спирали находились члены семьи Лесиела, и во время своего танца, они постепенно сужали круг спирали, подталкивая девочку к яме, а затем скинули ее туда. Громкая, трехголосая песнь Маро заглушила ее крики. Они быстро засыпали ее землей, и, танцуя, утрамбовали поверхность. Они танцевали до рассвета, а когда праздник завершился, они вернулись в свои хижины.

Но, когда по окончании празднования Маро Хейнувеле не вернулась, ее отец понял, что ее убили. Он сорвал девять веток с кустарника, древесина которого используется для создания оракулов, и составил с их помощью девять кругов из танцоров Маро. Тогда он узнал, что Хейнувеле убили на Танцевальной Площадке. Он разорвал лист кокосовой пальмы на девять частей и отправился на танцевальную площадку, где по очереди вставлял их в землю, пока не добрался до девятого, внутреннего круга. Когда она вставил

девятую часть листа в землю и вытянул ее, он заметил, что на ней остались волосы и кровь Хейнувеле. Он вырыл ее труп и разрезал его на много частей, а затем похоронил их на всей территории Танцевальной Площадки, однако руки он забрал с собой и отнес деве Сатене: второй верховной деве Дема Восточного Серама. Во времена создания человечества, Сатене появилась из неспелого банана, в то время как все остальные произошли из спелых бананов; так она стала владычицей над ними. А в это время зарытые части тела Хейнувеле уже начали превращаться в вещи, которых до тех времен еще не существовало на земле— помимо всего прочего, это были те клубневые растения, которые являются главным источником пищи для людей с тех самых пор.

Амета проклял человечество, и дева Сатене также впала в ярость из—за этого убийства. Она построила на одной и девяти танцевальных площадок огромные врата, в форме девятикратной спирали, подобной той, которую мужчины формировали в танце; и она встала за ними на огромном бревне, держа в своих двух руках две руки Хейнувеле. Затем, собрав людей, она сказала им: «Из—за того, что вы совершили убийство, я отказываюсь жить здесь дальше: сегодня я покину вас. А вы все сейчас должны попытаться пройти через эти ворота. Те, у кого получится, останутся людьми, а с остальными случиться нечто другое.

«Они пытались пройти через спиральные врата, но вышло не у всех, и все, у кого не получилось, превращались либо в животное, либо в духа. Так и появились на земле свиньи, олени, птицы, рыбы и множество духов, населяющих землю. До этого на земле были только люди. Однако те, кому удалось пройти через врата подошли к Сатене; одни встали справа от бревна, другие слева; и каждого, кто проходил мимо, ударяла она одной из рук Хейнувеле. Тем, кто был слева, необходимо было перепрыгнуть пять бамбуковых палок, а тем, кто справа— девять, и так от этих двух групп людей произошли племена, известные как Пятники и Девятники. Сатене сказала им: «Сегодня я отправляюсь, и вы не увидите меня больше на земле. Только когда вы умрете, вы

> сможете снова увидеть меня. Но даже тогда вам придется пройти тяжелый путь, прежде чем вы достигнете меня.»
>
> И, сказав это, она исчезла с земли: сейчас она обитает на горе мертвых, в южной части Западного Серана и любой, кто желает встретиться с ней, должен сначала умереть. Однако путь к ее горе лежит через восемь других гор. С тех самых пор на земле живут не только люди, но также духи и животные, а сами люди разделены на племена Пятников и Девятников.[1]

В связи с этим можно упомянуть миф, в котором рассказывается о последней божественной деве Рабии, которую возжелал в жены человек—солнце Тувале. Но когда родители в брачную ночь подложили вместо нее мертвую свинью, Тувале в ярости овладел женой странным и жестоким образом, что в итоге привело к тому, что она начала погружаться в землю у корней дерева. Все усилия спасти ее были напрасны: она только погружалась еще глубже. Когда она погрузилась в землю по шею, она сказала своей матери: «Туведе, человек—солнце пришел, чтобы овладеть мной. Зарежьте свинью и устройте праздник; потому что я скоро погибну. Но спустя три дня, когда наступит вечер, взгляните в небо, и вы увидите там меня, сияющую над вами. « С тех пор, как погибла лунная дева Рабия, всегда устраивают пиры после смерти людей. После того, как родственники зарезали свинью и прошел трехдневный пир, они впервые увидели в небе луну, восходящую на востоке.[2]

II. Мифологическое действо

Суть выше указанного первобытного мифа о Дема, сводится к идее появления смерти на земле, и особенно заслуживает внимания тот момент, что смерть приходит через убийство. Второй ключевой идеей является то, что растения, столь необходимые для жизни, появились благодаря этой смерти. Жизнь существует благодаря смерти: вот та подоплека, которая столь драматически представлена нам в этом образе. Более того, как мы узнаем из других мифов и мифологических фрагментов данного культурного слоя, репродуктивные органы также образовались в тот самый момент наступления смерти.

---

1 Йенсен, цит. соч., СС. 34—38.

2 Там же., С. 39.

Воспроизведение без смерти было бы катастрофой, также, как и смерть без воспроизведения.

Таким образом мы можем сказать, что эта взаимозависимость смерти и секса, их значение в качестве взаимодополняющих аспектов единого состояния бытия, и необходимость в убийстве— убийстве и пожирании, для поддержания этого гармоничного состояния, в котором существует на земле человек, и все остальные существа, животные, птицы, рыбы наравне с ним— это глубоко проникающее, волнующее восприятие смерти, в качестве необходимого источника существования для живущих и является той фундаментальной идеей, на которой основаны все ритуалы, поддерживающие и определяющие социальное устройство ранних земледельческих поселений.

По наблюдениям профессора Йенсена, «Акт убийства имеет первостепенное значение в жизни как животных, так и людей. Каждый день людям приходиться убивать, чтобы поддерживать жизнь. Убийством, в данной культуре, считается не только забой скота, но и сбор урожая, что вполне закономерно...

> «В рамках данной культуры», продолжает он, убийство не выступает как акт героизма, покрытый ореолом воинственной мужественности. Исходя из известных нам подробностей об охоте за головами, можно утверждать прямо противоположное. На самом деле, если бы мы оценивали поведение охотника за головами с точки зрения мужественности, нам пришлось бы заклеймить его в качестве последнего труса. Однако этот мифологический акт первого убийства, неважно свершенный ли над священным лунным существом изначально, или его воспроизведение в культовых обрядах, (как во время деревенских церемоний, так и во время охоты за головами), не имеет и отпечатка «преступности», заслуживающего кары, как, например, это происходит в случае с Каином, убившим Авеля. Конечно, первое убийство стало причиной кардинального изменения человеческой жизни в начале времен, и, время от времени, в мифах оно выступает в качестве преступного деяния, с последующим наказанием: ведь с точки зрения психологии, некое чувство вины неизбежно связано с актом убийства, также, как и с актом первого зачатия. Однако, тот факт, что повторение этого действа является священной обя-

занностью, возложенной на человечество, не оставляет возможности воспринимать его как убийство, в полном смысле этого слова. Вина и героизм и правда время от времени возникают в некоторых мифологических вариациях данного события, однако они скорее представляют собой дополнение к главной теме—которая, сама по себе, проста и незамысловата. Я предполагаю, что ближайшую аналогию мы можем найти (отмечает затем он), в мире хищников и добычи. Оценивая действия хищника, мы не размышляем ни о героизме, ни об убийстве, перед нами остается только картина первичной силы природы. И мы находим подтверждение этому в том, что во время проведения тайных церемоний мужских сообществ, либо ритуалов совершеннолетия, облик духов имеет сходство с хищными существами, кроме того, по словам самих жителей Западного Серама, хищная птица обучила их ритуалу охоты за головами.

Все это касается пока только аспекта психологического отношения к убийству. Касательно же вопроса почему убийство заняло ключевую роль в картине мира в данной культурной сфере, следует обратиться конкретно к деятельности этих людей, напрямую связанной с растительным миром. Здесь люди обнаружили для себя, в некотором роде, источник озарения. Во время сбора урожая, растение погибает, и однако, смерть эта стремительно замещается новой жизнью. Наблюдение за этими процессами стало толчком к созданию новой, взаимосвязанной картины мира, в которой судьба и предназначение человека напрямую связаны с теми у животных, растений и самой луны.[1]

Таким образом, снова, как и в случае, когда созерцание небесных светил и попытка воспроизвести их порядок на земле привели к созданию иератических городов—государств, мы видим здесь разумное и чувственно окрашенное восприятие процессов окружающего мира, которое и послужило фундаментальной основой идея культа, ставшего впоследствии, ключевым двигателем социальных процессов данного культурного слоя. С экономической точки зрения сложно объяснить феноменологию первобытного социального устрой-

1 Там же., СС. 168–70.

ства, в котором огромная часть времени и энергии направлена на проведение тщательно проработанных ритуальных действ. Конечно, ожидалось, что ритуалы будут способствовать экономическому процветанию и социальной гармонии. Однако ни экономическими, ни социальными нуждами их проведение не обусловлено. Для общества, включающего в себя сто и более человек, нет необходимости убивать своих лучших сынов и дочерей для поддержания жизнедеятельности. Процветание подобных ритуалов связано с космическим озарением— и оно обладало такой силой, что в определенный период истории людям показалось, будто они, познав вселенную, смогли обрести власть над ее устройством.

Проведение ритуалов, будто бы подчеркивало эту осведомленность, как, например, современные физические формулы, благодаря которым человек смог не только познать способы функционирования таинственных космических сил, но и сделать их подвластными своей воле. Они являются не только источником познания, но и способом для достижения целей. Ритуалы—те же физические формулы, однако начертанные не на бумаге, как, положим, E=mc2, а на человеческой плоти. А те, через кого воспроизводятся эти законы, больше уже не люди, но проявления той космической тайны, и, таким образом, являются табу — их облачают в церемониальные одежды, с ними обращаются и относятся к ним сообразно с символикой, а не как к людям.

Таким образом, мы можем сказать, что поддержание гармонии и процветания общества, его единства с гармоничной и первичной космической природой, частью которой оно является, а также слияние индивидуума в его мыслях, чувствах и желаниях с конкретными, наполненными силой вселенскими законами является фундаментальной целью и природой подобного церемониала. Отметим, что в обществах, подобных тому, который мы рассматриваем здесь, каждый член в большей или меньшей степени погружен в сферу церемониала в каждый момент и период своей жизни.

Подводя итоги отметим, что мифология представляет собой собрание образов, организованных с целью передать смысл жизни, и осознание этого смысла и происходит двумя способами: 1) путем мысли, и 2) путем опыта. В качестве «мысли» мифология приближается, или, скорее, является первобытным зачатком науки; в качестве «опыта» —выступает в роли искусства.

Более того, мифологический образ или же, мифологическая формула, воспроизводится и существует в настоящем, здесь и сейчас, во время проведения ритуала. Так же, как написанная на этой странице формула E=mc2, пред-

ставляет собой не просто ссылку на формулу, которую Др. Эйнштейн написал где то в другом месте на листе бумаги, но является этой самой формулой, которую мы можем использовать, так и отыгранные во время ритуалов сцены воспринимаются не как указания на прошлое, но как имеющие место в данный момент. С их помощью мы вновь переживаем события мифологического века. Во время празднества открывается окно в «настоящее» того времени, когда был совершен мифологический акт сотворения мира, сквозь которое сила предков (тех вечных существ из мира снов)[1] вливается в вечно движущийся круг времени; в тот момент, когда то, что существовало вечно и неизменно в форме священного существа вдруг погибает, а затем возрождается, погибает и возрождается— подобно луне, подобно ямсу, подобно нашему скоту и всей нашей расе.

Высшее существо (Дема) стало плотью, живым источником пищи для мира: как и все мы, ведь каждый, в конце концов, станет источником пищи для других существ. Вот та ключевая идея, которая стоит за убийством Дема— теперь он источник наших благ, теперь он источник нашей пищи. В ходе изложения появляются инфантильные мотивы, но сама суть таковой не является. На самом же деле, это особая степень проницательности, которая не является возвращением к инфантильности, но, скорее добровольным принятием человеческой судьбы и суровой природы бытия, к которым мы сегодня, с нашим более ранимым, мягким и гуманным восприятием относимся с отвращением— поведение куда более присущее ребенку. Растерянность перед лицом жизни, которая возникает в связи с вопросом о смерти— здесь преодолена. Хищник не осознает понятия смерти. Однако человеку оно известно, и для того, чтобы выжить, ему нужно его преодолеть. В первобытных охотничьих сообществах, смерть, само ее существование отрицалось, а необходимые для пищи животные убивались в качестве почитаемых и добровольных жертв. Но в земледельческих сообществах, растительный мир, с его мистической связью с луной, которая также погибает и возрождается и более того, непостижимым, до сих пор не объясненным способом оказывает влияние на лунный цикл матки, стал, своего рода, новым озарением.

Современная наука очень дотошно опровергает практически все детали мифологических событий; однако в своем глубоком проникновении в суть и действие основных законов нашей вселенной— законов, касающихся чело-

---

1 Отсылка к одноименному произведению Гезы Рохейма.

веческой жизни, а также животного, растительного миров и небесных сфер— она настолько преуспела, что до сих пор остается одной из главных загадок для науки, а возможно, и для самой жизни. Более того, когда жажда индивидуума к бессмертию была удовлетворена— как это происходит во время подобных ритуалов, — путем действенного осознания бессмертия самого бытия, его проявлений в окружающем, происходит ошеломляющий перелом— освобождение от сознания вины и смертности, единение с этим бытием. Среди тропических земледельческих племен переживание этого значительного религиозного опыта достигалось с помощью ритуалов, подобных рассмотренному нами выше.

И я считаю, если говорить о том, что одной из главных задач человека, с философской точки зрения, является примирение, как в чувствах, так и в мыслях, с неприкрытой чудовищностью этого мира, сложно представить себе более поучительный урок, чем тот, что представлен в данных ритуалах. Как отметил Профессор Йенсен, количество жизней, предложенных в подобных ритуалах, пропорционально населению, гораздо меньше, чем жертв автомобильных катастроф в наших собственных городах. Однако, у нас такие смерти принято считать и воспринимать, в основном, как последствие человеческих оплошностей, даже несмотря на то, что их частотность статистически обусловлена. В первобытном же ритуале, который отражает точку зрения вида, а не отдельного индивидуума, то, что мы воспринимаем как «несчастный случай», а именно—внезапная, чудовищная смерть, — поставлено во главу угла, под своим именем, и таким образом разоблачается жестокость законов вселенной. Так не просто раскрывается неприкрытая чудовищность бытия, но появляется ее восприятие в качестве высшей реальности, обычно не осознаваемой нами ввиду ограниченных способностей: санкционированная высшими силами, ставшая такой лишь после того, как высшее существо (Дема), само проявило себя в этой картине мира.[1]

Мы можем сделать заключение, что мифология берет на себя функции верификации и валидации того, что мы называем чудовищным. Суть ее состоит не в описании истории, или структуры мира, чем так успешно занимается наука, но в олицетворении их чудовищности и чудесности; чтобы мы могли понять их, а через них— более глубоко осознать и самих себя.

Мы никогда не увидим в жертвоприношениях, передающих и олицетворяющих ведущие темы подобного рода мифологии, идеи «квипрокво»: «Да

---

1 Сэр Адольф Э. Йенсен, «Мифическое мировоззрение древних земледельческих народов», Ежегодник Эранос, 1949 (Цюрих: Рейн—Верлаг, 1950), СС. 440—47.

воздастся каждому, по делам его.» Это не дары, подкупы или взятки, но лишь повторяющиеся обыгрывания, «здесь и сейчас», жертвоприношения самого Бога, путем которого он или она воплотился в этом мире. Более того, все ритуальные действия, на которых построена организация деревенского общества, и с помощью которых поддерживается его общность, по сути своей, так или иначе, имеют отношение к этому вечному жертвоприношению. Несомненно, что что—то из этой первобытной, однако содержащей в себе глубокую мудрость, мифологии должно лежать в основе той крупной системы, ориентированной на сакральность небесных тел, которую мы рассматривали во время обзора иератических городов—государств.

В мифологически ориентированных первобытных сообществах, подобных Маринд—Аним и Западному Сераму, каждый аспект жизни и мира органически связан и имеет своим источником первичное знание, воплощенное в мифологии и ритуалах еще со времен Дема: тех бессмертных, не имеющих пола существ далекого мифологического прошлого, что жили в изначальной идиллии, в век невинности, когда все были свободны от участи жизни, ограниченной временем. Но в тот век произошло событие, великое «мифологическое событие», которое положило конец этому безграничному существованию и стало причиной трансформации всего сущего. После чего смерть и секс— основные корреляты бренности бытия, пришли в этот мир.

Мифологическая картина мира, в противоположность нашим современным эволюционным взглядам о развитии видов во времени, подразумевает единовременный, уникальный и критический момент окончательного низвержения, знаменующий завершение благодатного века и вступление в настоящее, и именно тогда все сущее облекло те формы, в которых мы видим их и поныне: животных, рыб, птиц и различных видов растений, кроме того появляются также духи и ритуальные обычаи сообщества. В Книге Бытия мы также сталкиваемся с этим. Однако в первобытной версии данного мифологического события (которое в Книге Бытия представлено в обратном порядке, убийство Авеля Каином следует, вместо того чтобы предшествовать, за вкушением запретного плода нашими прародителями) нет ощущения того, что в результате убийства Дема Хейнувеле, человечество было отвержено. Напротив, Дема, посредством акта насилия человека, стала самой сущностью его жизни.

Нечто подобное мы можем найти в Христианском мифе об убитом, захороненном, воскресшем и съеденном Иисусе, тайна которого стала объектом поклонения и сутью таинства причастия. Но здесь абсолютная чудовищность

божественной драмы не ложится на плечи человечества, ставшего его причиной; и нас просят ждать того дня, когда окончится бег этой вселенской трагедии преступления и наказания и «станет тогда Земля подобна Небесам и придет Царство Божие». С другой стороны, греческое понимание мифологии более приближено к первобытному, согласно которому не будет конца, и даже облегчения этой трагедии(каковой считают ее некоторые), или игре(каковой она является для Богов). Смысл всего этого— или, скорее бессмысленность— будет вечно представлен в празднествах и чудовищных обычаях самого общества; так же, как представлен он вечно в каждом уголке и в каждом моменте нашей вселенной, очевидный для тех, кто был научен этими ритуалами, видеть и познавать мир таким, каким он является.

III. Персефона

Количество совпадений между персонажами греческой мифологии— Деметрой, Гекатой, Персефоной и индонезийских мифов, и ритуалов— Сатене, Рабией и Хейнувеле слишком велико, чтобы мы могли приписать его простому стечению обстоятельств, либо идее Сэра Джеймса. Г. Фрейзера, подразумевающей «следствие сходного действия подобных причин на сходную конституцию человеческого ума в различных странах и под различными небесами».[1] Подобно своему отпрыску, убитому, съеденному, и возродившемуся божеству хлеба и вина Дионису (мифологию которого мы уже сравнивали с ритуалами мальчиков Центральной Австралии),[2] Персефона— известная также, как Кора, «дева»— была зачата от Зевса. Ее матерью была Деметра, критская богиня земледелия и плодородной почвы. Как известно,[3] девушка играла на поляне, собирая цветы вместе с дочерями Океана, божества всеобъемлющего моря, когда заметила прекрасное растение с сотней соцветий, источающее повсюду свой аромат, которое было специально выращено самой богиней земли Геей по приказу Гадеса, повелителя подземного царства мертвых. Когда она подбежала, чтобы сорвать его, земля разверзлась, и великий повелитель появился на золотой карете и увез ее в бездну, несмотря на ее крики. Это был Гадес, правитель подземного мира, и она стала его царицей в стране мертвых.

1 Фрезер, цит. соч., С. 386.
2 См. Гл.2, п.5. данного труда «Система сентиментов локальной группы».
3 Гомеровские гимны (К Деметре) 2; также Овидий Метаморфозы V, 385 с.

Крики Персефоны услышала лишь ее мать Деметра и богиня луны Геката. Но когда мать в отчаянии попыталась пойти по следам своей дочери, она обнаружила, что они были затоптаны свиньей. Потому как, что весьма любопытно, во время похищения Персефоны по соседству паслось стадо свиней; а имя их пастуха— Эвбулей— означает «хороший советчик» и ранее оно применялось по отношению к богу подземного мира. Более того, когда земля разверзлась, чтобы принять Персефону, свиньи также провалились вместе с ней, и поэтому, как нам говорят, свиньи играют такую важную роль в обрядах, посвященных Деметре и Персефоне. «Отсюда можно заключить», отмечает Фрейзер, в своем рассмотрении данной темы, «что первоначально отпечатки ног свиньи, Персефоны и Деметры ничем не отличались друг от друга». [1]

Во время празднества, посвященного горестям (и последующим радостям) Деметры и Персефоны, поросят приносили в жертву способом, не просто напоминающим ранние человеческие жертвоприношения, но в точности повторяющим ужасающие ритуалы, рассмотренные нами ранее в Африке и среди меланезийской народности Маринд—Аним. Греческое празднество, известное как Тесмофории, предназначалось исключительно для женщин, и, как доказала Джейн Харрисон в своем «*Введении в изучение греческой религии*»[2], подобные женские ритуалы в Греции принадлежат к догомеровскому периоду; то есть являются пережитками более раннего, так называемого пеласгийского периода, когда иератические цивилизации бронзового века Крит и Троя находились в своем расцвете, а воинственные божества Зевс и Аполлон , принадлежащие к позднему патриархальному периоду, еще не появились, оставляя всю полноту могущества великим богиням. Женщины постились в течение девяти дней в памяти о девяти днях горевания Деметры, во время которых она скиталась по миру с длинным, похожим на посох, факелом в руках. Деметра встретилась с богиней луны Гекатой и вместе они отправились к богу солнца— Фебу, который видел, как похитили девушку и сказал им, где она находится; после чего Деметра, преисполненная ярости и скорби, покинула мир богов. Укрывшись в обличии старой женщины, она целыми днями сидела у колодца, известного как «Колодец девы». Она также прислуживала в качестве няни в царском дворце около Элефсиса— город, впоследствии ставший священным местом проведения главнейших ритуалов в ее честь. Она также

1 Фрак, цит.соч., С 470.

2 Джейн Эллен Харрисон, Пролегомена к изучению греческой религии (3—е изд .: Лондон: издательство Кембриджского университета. 1922).

прокляла землю, чтобы не могла она давать плодов ни людям, ни богам; так прошел целый год, Зевс и все боги Олимпа приходили к ней один за другим, в отчаянии моля смилостивиться, пока Зевс, наконец, не приказал освободить Персефону. Однако, в подземном мире она съела зернышко граната, вследствие чего одну треть каждого года должна была проводить с Гадесом. В объятиях матери, сопровождаемая богиней Гекатой, вернулась она на Олимп в лучах славы, и тут же, как по волшебству, поля снова покрылись цветами и живительными злаками.

Праздник Тесмофории, справлявшийся во время посева, длился три дня; первый день назывался «*Катодос*» (нисхождение) и «*Анодос*»(восхождение), второй— «*Нестейа*»(пост), и последний— «*Калигенейа*» (благо—рожденный или благо—рождение); именно в первый день поросят, скорее всего живых, бросали в подземную камеру, называемую *мегара*, где их оставляли гнить в течение года, кости же с прошлогоднего жертвоприношения доставали и возлагали на алтарь. Также в бездну, представленную в данном случае «комнатой», бросали фигурки змей и людей, сделанные из муки и зерна. «И говорят», пишет древнегреческий автор, которому мы обязаны нашим знаниям об этом ритуале[1], «что в этой комнате и поблизости обитает много змей, которые съедают большую часть того, что туда бросают; так как в то время, как женщины достают останки, чтобы заместить их новыми жертвами, они создают ужасный грохот, чтобы змеи, которых они считают стражами святилища, ушли.»

Данные ритуалы были тайными, поэтому известно о них немного. Однако, во время празднования широкомасштабных, имеющих огромное значение, мистерий Элефсиса, где *Катодос и Анодос* девы Персефоны занимает ключевое место, свиньи снова выступают в качестве важного подношения. И там появляется новый мотив; в кульминационной сцене священной инсценировки, представляемой в «зале таинств» в Элефсисе, символом, призванным передать горести Деметры и окончательный «*Анодос*» или возвращение девы, являлся колос: «откровение того великого и изумительного чуда возрождения— срезанный колос,» так описал его ранний христианский епископ Ипполит[2]—похоже позабывший о том, что кульминационным символом откровения его собственной святой мессы является преломление хлеба, сделанного из того же самого колоса.

1 Схоласт Люциану, Dial. Meretr. II. 1. перевод Джейн Эллен Харрисон там же. (1—е изд., 1903 г.), с. 122.
2 Ипполит, Философ. 5, 8.

Какого же значение такого простого жеста, как поднятие срезанного колоса?

Какого значение преломления хлеба во время мессы?

В соответствии с игровой логикой или же логикой образов, присущей любой религиозной инсценировке, сакральный объект следует, по крайней мере во время церемонии, идентифицировать с самим божеством. Срезанный колос — это Персефона, которая была мертва, но теперь снова живет, олицетворенная в самом зерне.

Когда появлялась молодая жрица, представляющая саму Кору, ударяли в бронзовый гонг, и инсценировка завершалась пеаном ликования.[1]

Мы находим между мифами первобытного индонезийского цикла и этим исключительно ценным образчиком классической мистерии, которая исполнялась в качестве наставления (как нам известно из одной эпитафии), что «смерть не зло, но благословение»[2], ряд сходств не только во множестве мельчайших деталей, но также совпадение по каждой из главных тем. На самом деле, куда ни посмотри— наталкиваешься на сходства.

В сердце обоих мифологий находятся три богини, идентифицируемые с местными пищевыми растениями, свиньей, подземным миром и луной, чьи ритуалы обеспечивают рост растений и прохождение души в царство мертвых. В обоих замужество девы богини или Дема эквивалентно ее смерти, которая представляется в качестве ее нисхождения под землю, за которым следует ее метаморфоза в пищу: в первобытном цикле это ямс; в классическом— пшеница. Участницы греческих Тесмофорий, к тому же, укладывали фигурки из муки и зерна, представлявшие змей и людей, в *мегары*, вместе со свиньями; свиней оставляли там до тех пор, пока их плоть не сгнивала, а затем их кости выносили на поверхность в качестве реликтов, в то время как пшеничные фигурки поедались змеями. Уложение свиней и хлебных фигурок сопровождалось сильным шумом, который был рационализован как «способ отогнать змей».

Так, штрих за штрихом, вырисовываются перед нами все новые сходства данного ритуала с ранее упоминаемым нами, где юношей и девушек убивают под громогласный бой барабанов; однако он был слегка изменен, чтобы соответствовать новому отношению к человеческим жертвоприношениям, которое, как мы видим из «Легенды о падении царства Куш», дошло, по длинному ру-

1 Вальтер Отто, «Значение элевсинских мистерий», Ежегодник Эраноса, 1939 (Цюрих: Рейн—Верлаг, 1940), СС. 99—106.

2 Ephemeris archaiologiki, 1883, Archaiologikê hetaireis en Athê—nais (Афины: Карл Бек, 1884),С. 81

каву Нила, от Греции до самого Судана. В «*Золотой ветви*» Фрейзер приводит множество примеров подобного рода подстановок, и указывает, к тому же, на то, что традиция сакрального поедания изделий в форме человека во время праздников посева и сбора урожая существовала везде, где умели перемалывать зерно в муку и печь.[1] Добавив эту деталь к нашему ряду сходств, мы можем сказать, что сакральный акт каннибалистического поедания так же присутствовал в обоих мифологических циклах.

Но почему наряду со свиньями и мучными изделиями в форме человека, укладывались также изделия в форме змей? Почему бы не укладывать живых змей? Или не делать свиней из теста?

В греческой мифологии известно множество историй, где дева отдается змею, или бывает спасена своевременным появлением героя. К примеру, когда Персей, после повержения Медузы Горгоны возвращался домой на своих крылатых сандалиях, он пролетал над Эфиопией и заметил внизу прекрасную принцессу, прикованную за руки к скальному утесу у моря; «когда бы ей веянье ветра не шевелило волос и не капали теплые слезы,» находим мы описание данного события у Овидия, «он порешил бы, что мрамор она.»[2] И тут из морских глубин раздался громкий рев, показался чудовищный змей, рассекающий волны, а принцесса вскричала от ужаса. Но когда чудищу, подобному стремительному кораблю, осталось приблизиться к девушке на расстояние «насколько пращой балеарской кинутый может свинец, крутясь, пролетать по пространству»[3], вдруг! — подобно орлу бросился Персей вниз со своим мечом и началась яростная схватка: чудовище извивалось, металось и кидалось в атаку в бурлящей, окрашенной алой кровью, воде, пока наконец— стремительный удар, как выпад матадора, и змей убит.

Принцессу, которую он спас, звали Андромеда, а ее отец— царь Кефей, правил Эфиопией, царством, которое, как мы знаем из «Легенды о падении царства Куш», находилось к востоку от Напаты, недалеко от места, где дева Сали была спасена чудесным оратором Фар—ли—масом; также поблизости находятся деревни нынешнего Шиллука, расположенного в верховье Нила, правителей которого, в прошлом, подвергали церемониальному удушению; в усыпальницу заживо укладывали двух девственниц, с двух сторон от короля, а когда их плоть сгнивала, кости собирались и зашивались в шкуру быка.

1 Фрезер, цит. соч., С. 479.
2 Овидий, Метаморфозы, IV.665 с.
3 Овидий, Метаморфозы, перевод с латинского С.В. Шервинского, IV.705. (Прим. пер.)

Могла ли Персефона раньше быть представлена подобным же образом, в качестве жертвы для змея, и, быть может, фигурки из муки являются отражением этой версии легенды? Да, так и есть! Разве не было нам уже сказано, что она играла на лугу, собирая цветы вместе с дочерями Океана, божества всеохватывающего моря? Но Океан здесь это никто иной, как великий океанический змей, что кусает себя за хвост, окружая весь мир. Он также поддерживает его, являясь повелителем вод подземного царства, то есть, является в некотором роде, двойником Гадеса— который, однако, вследствие дальнейшего комического развития событий греческой мифологии, приобрел индивидуальные черты. Человеческие и змеиные фигурки не просто «могли», но определенно точно олицетворяли Гадеса и Персефону. Следует также отметить, что раз Персефона являлась невестой великого змея, она должна была уметь принимать форму змеи, наряду с формой свиньи. Подобные метаморфозы для богинь являются лишь частью игры. Нам всем хорошо известен классический образ двух сплетенных змей, который стал символом медицины: священный символ здоровья, благодатных подземных вод, которые— сок целебных трав и животворящая кровь, залог здоровья в наших собственных телах.

Таким образом, фигурки из муки символизируют мифологических персонажей, а принесенные в жертву свиньи замещают человеческие жертвоприношения, и олицетворяют участие живых в мистерии, которая, произойдя «однажды» в мифологический век, однако, снова и снова повторяясь в жизнях и ритуалах людей, является «множественной». Как следствие, жертва также одновременно выступает как единичная и множественная: единичная — это, по сути, сама Дема, мифическая дева; множественная же — это те повторяющиеся жертвы— жизни, отнятые во время каждого ритуала. Все это подчинено логическому принципу воображения и игры, где, как мы уже отмечали, А это Б, а Б это В: Дема— это свинья, а свинья— это человек, истинное божество и истинный человек.

Легенда о Хейнувеле также содержит в себе очевидный намек на более раннюю версию, включающую в себя змея, а именно— ткань со змеиным узором, в которую была завернута маленькая девочка, «Ветвь кокосовой пальмы», когда ее сняли с дерева, и в которую ранее был завернут оставленный на ночь кокос, который появился из мертвого кабана. Некоторые туманные детали легенды, как например— утонувший в озере кабан, в бивне которого вдруг, чудом, оказался кокос, а также загадочный голос, который говорил с Аметой во сне, давая ему указания, с большой вероятностью указывают на то, что это

переделка некого более древнего мифа, в которой жертвоприношение свиньи и лишенный сверхъестественных сил образ змея имеют такое же значение, как и в мифе о Персефоне и Деметре.

Рассмотрение структуры их первоисточника проводится нами в следующем разделе; мы можем лишь отметить, в качестве обобщения наших будущих находок, что во время сравнения греческих и индонезийских мифов, мы обнаружили не только общность ритуальных мотивов, но также и следы схожего прошлого, ранний пласт общей истории, в котором именно змея, а не свинья, играла роль животного. И тот факт, что оба этих мифологических цикла (тем или иным образом) не просто были соединены на расстоянии прочной нитью, но развивались на обширном общем фундаменте, подтверждается внушительным рядом дальнейших совпадений.

Например, в обоих мифологиях значительное место занимали числа 3 и 9. Нам также известно, что греческие ритуалы богини и ее погибшей и воскресшей дочери Персефоны, также как и ее погибшего и воскресшего внука Диониса, сопровождались групповым скандированием, боем барабанов и визжанием ревунов, точно так же, как и ритуалы каннибалов Индонезии. В обоих традициях мы замечаем мотив лабиринта, связанный с подземным миром и символизируемый спиралью: в Греции, также, как и в Индонезии, групповые танцы исполнялись подобным образом. Тот факт, что в индонезийском мифе Амета пожелал приготовить себе напиток из соцветий кокосового дерева предполагает отношение вина или опьянения к культу комплекса «дева—растение—луна—животное», и он отлично вписывается в паттерн, характерный для архаичной средизимноморской культуры. И, наконец, разве образ Деметры, в ярости покидающей Олимп, держа в руках длинный, подобный посоху факел, не напоминает Сатене, стоящую во во вратах лабиринта, когда она говорит людям мифологического века, что собирается их покинуть, держа в каждой руке— руку Хейнувеле.

Не может быть сомнений в том, что обе мифологии произошли из одного источника. Некоторое время назад этот факт был подтвержден ученым Карлом Кереньи[1], и его утверждение было поддержано Профессором Йенсеном, этнографом, которому мы главным образом обязаны коллекцией Индонезийского материала[2].

1 Карл Кереньи, «Кора» в К.Г. Юнг and Карл Кереньи, Очерки по мифологии (Нью—Йорк: Книги Пантеона, Серия Боллинген, XXII, 1949), СС. 179—87.

2 Йенсен, Религиозное мировоззрение былой культуры, СС. 66—77.

Следует ли нам тогда полагать, что в ранних земледельческих, животноводческих деревнях Ближнего Востока, произошла адаптация принципов, идущих из тропиков, к умеренному климату? Или следует полагать прямо противоположное: что мифы и ритуалы Индонезии являются видоизмененными, регрессировавшими вариантами более развитого и утонченного образа мысли, образовавшегося в прото— или базальных неолитических деревнях Ближнего Востока?

Спор остается открытым и не факт, что когда—либо будет разрешен. На сегодняшний день мы можем лишь отметить, что континуум был установлен; самая ранняя, точно датируемая веха базального—неолитического пласта (5500—4500 вв. до н.э.) найдена на Ближнем Востоке; следующую мы обнаруживаем в мифах и ритуалах земледельческих племен Южной и Западной Африки и Судана; третью возможно) в Хадрамауте; четвертую (точно) в Малабаре; и еще одну в Индонезии и, как наблюдалось, в Меланезии и Австралии. Мы должны двигаться дальше и найти доказательства распространения данного мифологического пласта в тихоокеанской зоне и, возможно даже, в Новом Мире за ним.

IV. Чудовищный угорь

К востоку от Индонезии, Меланезии и Австралии, на всем протяжении испещренного островами треугольника Полинезии—на вершине которого находятся Гавайи, а по углам— Новая Зеландия и Остров Пасхи, наблюдается мифологический образ убитого божества, чье тело преобразуется в пищевое растение, выраженный в соответствии с особенностями окружающей среды Океании. К примеру, змеи не водятся на этих островах. Поэтому место змеи занимает ближайший возможный аналог — чудовищный угорь. И роль, которую он играет, куда более внушительна, или, скорее, это очередное свидетельство того, что в мифах о Хейнувеле и Персефоне она была значительно сокращена. Как ни парадоксально, чем дальше мы удаляемся на восток к Тихому океану, тем ближе мы становимся к библейской версии того мифологического события, которое стало причиной появления смерти в нашем мире; кроме того, начинают открываться поразительные подробности, касающиеся отношения Матери Евы к змею, а также змея к плодовому дереву в Саду. Конечно же, сладострастная атмосфера в духе шального Полинезийского приключения

значительно отличается мрачной одухотворенности раввинской Торы; тем не менее все это— главы одной и той же старой книги, первые издания которой были навсегда утеряны.

Герой данной версии о происхождении кокоса— не прародитель человечества, но обожаемый полинезийцами трикстер Мауи, грубо говоря— аналог Геркулеса. Обычно он считается младшим из братьев, количество которых варьируется от трех (в Раротонге) до шести (по некоторым версиям Новой Зеландии); среди самых известных его магических подвигов: он выловил острова со дна морского, поймал солнце в ловушку, вынудив его светить более продолжительное время, поднял небеса, чтобы освободить место для своих друзей на земле и украл огонь для того, чтобы его мать могла готовить. Жена Мауи, героиня нашей истории, страстная бесстыдная (да и чего же ей стыдиться?) красавица Хина, которую мы можем и по сей день увидеть в пятнах на луне, где она сидит под большим деревом овава[1], выбивая из него кору для материи Тапа.[2]

Ниже мы приводим версию легенды о Хине островов Туамоту[3]:

> Хина сначала была женой Чудовищного Угря, Те Туны (чье имя переводится дословно как «фаллос»), и жили они вместе в своей стране на дне морском, пока, наконец, Хина не решила, что с нее достаточно. Там было ужасно холодно, да и, кроме того, она хотела уже избавиться от Те Туны. Поэтому она сказала ему: «Ты побудь дома! А я пойду, добуду нам еды. «
>
> «И когда же ты вернешься?» спросил он.
>
> Она ответила: «Меня не будет долго; потому что сегодня я буду идти день и ночь, завтра— искать еду, а следующий день и ночь я буду готовить и только на последующий день отправлюсь я домой.»
>
> «Тогда иди,» сказал он ей, «даю тебе время, сколько потребуется.»
>
> Так она двинулась в путь. Но отправилась она не за едой,

1 Бруссонетия бумажная (Прим. пер.)

2 Эдвард Уинслоу Гиффорд, Тонганские мифы и сказки (Гонолулу: Бюллетень музея епископа Бернис Пауахи, 8, 1924), с. 181.

3 Дж. Ф. Стимсон, «Легенды Мауи и Тахаки» (Гонолулу: Бюллетень музея епископа Бернис Пауахи 127, 1934), стр. 28—35. Рассказ по мотивам песни Туамотуса, сокр. Пересказ версии Стимсона представленный в повествовательной форме)

а на поиски нового возлюбленного. Она дошла до земель клана Мужского начала (Тане), и когда она подошла к их месту обитания, она выкрикнула: «О вы, подобные угрю, обитающие в этих землях, в своем мужестве вы способны довести игры страсти до предела, по сравнению с вами Те Туна, обитающий там, на глубине, просто пресная еда. Я женщина, обладать которой должен подобный угрю возлюбленный; женщина, которая прошла весь этот путь до сюда, чтобы соединиться в объятиях страсти на берегах Раро—нуку (Земля—внизу) и Раро—ваи—и—о (Земля—где—бурные—воды); первая женщина, которая пришла сюда без всякого стыда, в поисках подобного угрю стержня любви. Я—темное лобковое углубление, жаждущее утоления желания. Услышав славу о вашей мужской силе, о люди клана Мужского начала, пришла я к вам из подземного мира. Я прошла по бесчисленным берегам, пробираясь сквозь песчаные пляжи. Поднимись же, о Набухший Стержень! Погрузись в осуществление любви. Я — та женщина, пришедшая издалека, что так страстно вас желает, о люди клана Мужского начала! «

Но люди этого клана лишь прокричали ей в ответ: «Дорога там: иди отсюда, подобру—поздорову! Мы не прикоснемся к женщине Чудовищного Угря Те Туны, иначе нас убьют. Он доберется сюда меньше, чем за день. «

Она продолжила путь, и, когда она достигла земель клана Проникающих объятий (Пека), она снова воззвала к ним с теми же словами; но они ответили ей так же, как и те, другие. Затем она добралась до земель клана Эрекции (Ту), и все повторилось снова. Затем она пришла к землям клана Чудесников (Мауи), где повторила свой зов и получила тот же ответ. После достигла она дома матери Мауи, Хуа—хеги.

Когда Хуа—хега увидела приближающуюся Хину, она сказала своему сыну Мауи: «Возьми эту женщину для себя!»

И так Мауи—тикитики—а—Атарага (Чудесник, Набухший, зачатый от Восходящей Тени) взял Хину себе в жены; и стали они жить все вместе. Но очень скоро, все в округе поняли, что Мауи забрал жену Те Туны, и они отправились к Те Туне и сказали ему.

«Твою жену,» сказали они, «увел Мауи.»

«Да и пусть остается с этой женщиной!» отвечал Те Туна.

Однако они так часто возвращались к нему, заводя одну и ту же волынку, что, наконец, Те Туна впал в ярость. Он спросил людей, который все приходили к нему с этими разговорами: «Ну и какой он, этот Мауи?»

«На самом деле он мелкий парень,» отвечали они, «да и фаллос у него кривой. «Ну пусть только взглянет на то, что спрятано под повязкой между моих ног,» хвалился Те Туна, «и уберется, как миленький, у меня с дороги!» Затем он сказал: «Идите, скажите Мауи, что я иду к нему, чтобы отомстить!» И он затянул меланхоличную песнь скорби по своей жене.

Люди выслушали песнь и отправились к Мауи. «Те Туна,» сказали они, «идет к тебе, чтобы отомстить.»

«Да и пусть!» Сказал Мауи. Но затем он спросил, «А какой он из себя?»

«О!» сказали они. «Огромное чудище!»

«Такой же крепкий и сильный, как высокая кокосовая пальма?»

Люди, которые хотели ввести его в заблуждение, ответили: «Он как согнувшаяся кокосовая пальма.»

Мауи спросил: «Он всегда слаб и скрючен?»

Они ответили: «Да, слабость у него врожденная.»

«Так—так!» воскликнул Мауи. «Ну пусть только взглянет на мой искривлённый фаллос и уберется, как миленький, у меня с дороги!»

Дни шли, и Мауи ждал терпеливо, он и его домашние. И вот в один день, когда потемнело небо, грянул громки и засверкали молнии, сердца людей наполнились страхом, потому что они знали — это пришел Те Туна: и все они винили Мауи. «Впервые происходит такое,» сказали они, «что один человек ворует жену у другого. Нас всех сейчас убьют. «

Мауи успокоил их. «Просто держитесь вместе и нас не убьют.»

Те Туна появился, а вместе с ним— четыре его спутника: Пупу—ваэ—ноа (Клочок волос—который—находится—в центре), Мага—ваи—и—э—рирэ (Узы—существующие—в—женщине),

Порпоро—ту—а—хуага (Яички—расположенные—в—мошонке), и Токэ—а—кура (Клитор—вечно—возбужденный). Чудовищный угорь сорвал с себя набедренную повязку и поднял ее в воздух, на виду у всех, и тут же их вздыбились морские волны и ринулись на сушу. Они в неистовстве неслись, сметая все, на своем пути и Хуа—хега прокричала сыну Мауи: «Скорее! Покажи свой фаллос!»

Мауи подчинился, и тут же, огромная волна начала отступать, пока водная гладь снова не стала спокойной, а чудовищ, тем временем, раскидало по рифу. Он добрался до места, где их выкинуло на берег и на месте прикончил троих. Токе—а—кура умудрился сбежать со сломанной ногой, а самого Те Туну Мауи пощадил.

И они вместе, Мауи и Те Туна отправились к дому Мауи, где жили в мире, пока однажды Те Туна не сказал Мауи: «Нам с тобой следует вступить в бой, пусть один из нас умрет, а второй заберет себе женщину.»

«И что же это будет за бой?» спросил Мауи.

И Те Туна сказал: «Сначала устроим с тобой соревнование, в котором каждый должен будь полностью войти в тело другого, а когда оно завершится, я убью тебя, заберу свою женщину и вернусь с ней на свою землю.»

«Пусть будет по—твоему,» согласился Мауи. Затем он спросил: «Кто будет первый?»

«Я начну,» ответил Чудовищный Угорь, и, когда Мауи согласился, Те Туна встал и начал читать свое заклинание:

Угорь—Ореа колеблется и качается,
Угорь—Ореа опускает голову ниже и ниже:
Он могущественный монстр, пришедший со дна морского,
с удаленного острова.
Твой фаллос испустит мочу от страха!

Чудовище сжималось, становясь все меньше и меньше.
Я, Те Туна, войду сейчас, о Мауи, в твое тело!

И Те Туна полностью вошел в тело Мауи, где решил остаться. Однако, спустя долгое время, он снова вышел.

Мауи нисколько не был потревожен. «Ну что ж, мой черед,» сказал Мауи.

Те Туна согласился, и чудесник начал читать свое заклинание, и было оно таким:

Угорь—Ореа колеблется и качается,
Угорь—Ореа опускает голову ниже и ниже
— а маленький человек возвышается над всем миром.
Твой фаллос испустит мочу от страха!

Человек сжимался, становясь все меньше и меньше.
Я, Мауи, войду сейчас, о Те Туна, в твое тело!

Мауи полностью вошел в тело Те Туны, тут же разорвал все его сухожилия, и тот умер. А Мауи выбрался, отрезал голову Те Туны и унес ее, собираясь отдать своему деду. Но его мать, Хуа—хега, завладела ей и отказалась отдавать. Она сказала Мауи: «Возьми голову и зарой ее рядом со столбом у нашего дома. «Он взял ее, закопал, как ему было велено, и думать забыл обо всем этом.

Мауи продолжил исполнять свои повседневные обязанности, и продолжили они жить, как и раньше, пока, однажды вечером, когда они все вместе сидели у дома рядом с тем местом, где была закопана голова Те Туна, Мауи заметил, что из песка появился росток. Он был поражен. Хуа—хега, заметив его удивление, сказала ему: «Почему ты так удивлен?» На что он ответил: «Голова Те Туны, которую я закопал здесь, у дома: почему она проросла?»

Тогда Хуа—хега сказала ему: «Растение, которое ты видишь, это особенный вид кокоса, известный как «кожура морского—зеленого цвета из обители богов, « а называется он так, потому что поднялся из морских глубин, чтобы показать нам цвет своей страны. Заботься о своем ценном кокосовом дереве и увидишь, что оно обеспечит нас всех пищей. «Когда плод созрел, Мауи сорвал его. Мякоть ореха поделили на всех, а из его кожуры Мауи сделал затем две чаши, чтобы из них пить. А после этого он пел и танцевал, похваляясь своей доблестью и магическим превосходством, благодаря которым голова Чудовищного Угря превратилась в пищу:

Туна Древнейший, оказался
Просто женским ремешком,

всего—то снующим таракашкой!
Одурманенный побегами папоротника *мохио*,
Всего—то листка хватило, чтобы околдовать этого
простачка!
Что у него было против меня?

Да ничего!

«Так», заканчивается рассказ, «кокос стал пищей для всех людей, которые обитают в этом земном мире.»

Рассказ об этом приключении записан со слов Фариуа—а—Макитуа, старого вождя на острове Фагату, который входит в состав архипелага Туамоту и находится в центре Тихого океана, к востоку от Островов Общества и Таити. В юности он был учеником Камаке, который, в свое время считался величайшим из мудрецов Туамоту.[1] Я представил первоначальную версию легенды о Хине и чудовищном угре *без каких либо сокращений*, не только потому, что она достоверно передает нравственную атмосферу древнего Полинезийского эпоса, но и потому, что она служит введением к нашим более поздним исследованиям магии, силы магии и роли эротических элементов в примитивном колдовстве.

Изложенный выше рассказ переведен с Полинезийского стилистического речитатива, который по форме и настроению весьма схож с архаическим церемониалом, из которого в шестом веке до н.э. развились греческая комедия и трагедия. Здесь все напоминает сатирические драмы, когда хор сатиров распевал в танце строфы и антистрофы, крутясь и вращаясь в лабиринтном танце, в то время как воспевалась легенда о боге или герое. Капитан Кук и другие ранние мореплаватели, бывшие в Тихом океане, описывали величественные религиозные праздники, где буквально сотни танцоров, собираясь в ровные шеренги и ряды, исполняли священные хулы[2] под бой барабанов, звуки калебасов, стук бамбуковых палок, ударяемых о землю, во время священных песнопений о героях, исполняемых солистами и многоголосыми хорами в строфах и антистрофах.[3] Например, меланхолическая горестная песнь Те Туны о потере

1 Там же., С. 3.
2 Хула (гав. hula) — гавайский танец, сопровождаемый ритмической музыкой и песнопением, известным под названием меле. (Прим.пер.)
3 Например, капитаны Джеймс Кук и Джеймс Кинг, «Плавание по Тихому Океану» (Лондон: Дж. Николь и Т. Каделл, 1784), том. II, гл.X.

Хины, когда люди убеждали его, что он должен пойти и отвоевать ее, в оригинале выглядит так:

Kua riro!	Первый голос Моя любовь была похищена у меня.
	Второй голос
Te aroha i te hoa ki roto i te manava;	Горестная тоска по жене шевелится в моем сердце;
—kua riro.	Хор
	—ведь она теперь принадлежит другому.
Matagi kavea mai e	Ветерок донес до меня весть
	Что ее похитили у меня.
Kua riro.	
	Мы выдвигаемся...
Ho atu. . . .	
	II
	Первый голос
Ho atu matou ki Vavau,	Мы выдвигаемся в Ваваю
	Второй голос
Kia higo i te hoa—	Чтобы увидеть любимую—
	Хор
—kua riro.	—которая теперь принадлежит другому.
Matagi i aue e	Воя, сам ветер оплакивает
Kua riro.	Ту, что была украдена у меня.
Te aroha. . . .	Горестная тоска......

III

	Первый голос
Te aroha i te vahine ki roto i te manava.	Горестная тоска по жене поселилась в моей груди.
	Второй голос
Kia kite taku mata i te ipo—	Возможно ли что глаза мои снова будут созерцать возлюбленную
	Хор
—kua riro.	— что была украдена у меня; теперь в объятиях другого.
Matagi i aue e.	Даже ветер стенает.
Te aroha i—i—i—i—e!	Горьки мои муки и отчаяние.

Далее в этой главе мы снова обратимся к весьма запутанному, однако постепенно проясняющемуся вопросу отношения ранних тихоокеанских традиций к архаичным средиземноморским; но для начала давайте расширим наш спектр мифов и рассказов о полинезийском чудовищном угре. Тогда мы будем более подготовлены не только к анализу одной из версий этого мифа, представленных в Библии, но и осмыслению редуцированной роли змея в версиях мифа о греческой Персефоне и индонезийской Хейнувеле, где акцент идет на ритуальное жертвоприношение свиньи. Потому—что одним из наиболее важных и проясняющих аспектов доисторической перспективы, открытым сравнительным изучением мифа, является факт замещения змеи свиньей, в качестве священного животного лабиринта; после свиньи это место занял бык, а за ним— лошадь.

В ходе своей длинной истории, и еще более длительной предыстории расслоения, мифологема (мельчайший мифологический образ) происхождения пищевого растения развилась в широкий ряд взаимно проясняющих, однако

поразительно различных вариантов, каждый из которых, похоже раскрывает одно неотъемлемое качество или аспект того, что однажды должно было быть первичной моделью, однако ни один из них нельзя выбрать в качестве полноправного ее представителя. Сравнение можно привести, пожалуй, с братьями сестрами, каждый из которых является представителем семейного типа, однако нельзя сказать, что кто—то один более, чем другой. И чем больше собранных экземпляров, тем более захватывающим и трудоемким становится процесс сравнения.

Например: на островах Дружбы (Тонга), рассказывают, что мальчик, Угорь, родился у человеческой пары, у которых также было две человеческих дочери. Угорь, который жил в пруду, выпрыгнул к своим сестрам, движимый желанием, но они разбежались, а когда продолжил преследование, они прыгнули в воду и стали скалами, которые и по сей день можно увидеть на берегу Тонга—Табу. Угорь отправился в плавание и добрался до Самоа, где снова поселился в озере. Но когда девственница, которая купалась там, забеременела из—за его присутствия, люди решили его убить. Он сказал девушке, чтобы она попросила людей отдать ей его голову, после того, как его убьют, и посадить ее, что она и сделала. И голова эта выросла в новый вид дерева, кокосовую пальму.[1]

На Мангайа, одном из островов Кука, рассказывают, что девушку эту звали Ина (диалектный вариант имени Хина), и она любила купаться в одном конкретном озере. Но в нем обитал огромный угорь, который, проплывая мимо, коснулся ее; это происходило раз за разом, пока однажды он не сбросил свою форму угря, представ перед ней в облике прекрасного юноши по имени Туна (и снова тут— Те Туна). Туна стал любовником Ины, он всегда приходил к ней в человеческом обличии, однако остальное время проводил в форме угря. И вот однажды он сказал ей, что пришло время ему покинуть ее навсегда. На следующий день, во время большого наводнения, он придет к ней в последний раз в форме угря, а затем она должна будет обезглавить его и зарыть голову. Туна появился; Ина сделала, как ей было сказано. С тех пор, каждый день приходила она на месте, где зарыла его голову, пока там не появился маленький зеленый росток, который вырос в прекрасное дерево, которое со временем дало плоды— первые кокосы. И на каждом орехе, если его почистить, можно увидеть лицо и глаза возлюбленного Ины.[2]

1 Гиффорд, цит.соч., С. 183.

2 Уильям Уайат Джилл, Мифы и песни южной части Тихого океана (Лондон: Генри С. Кинг и компания, 1876), С. 77—79.

Шаблонные рассказы о происхождении растений распространены и на другие пищевые растения Полинезии. Например, согласно гавайской легенде, хлебное дерево впервые возникло, когда человек по имени Улу, живший рядом с современным городом Хило, погиб, чтобы спасти своего сына от голода. У него с женой был очень болезненный мальчик, чья жизнь была под угрозой из—за недостатка пищи, и тогда мужчина, в отчаянье, отправился молиться в храм в Пууэо, чтобы узнать у богов, что ему делать.

Божество этого храма принадлежало к группе, известной на Гаваях как «*мо'о*»— что значит «ящер,» или «рептилия.» Но на Гавайях водится лишь один вид рептилий, маленькая ящерка, не только безобидная, но, даже вызывающая умиление у людей; она снует туда—сюда по стенам домов, да висит на потолке, как мушка, отлавливая насекомых. Способ, с помощью которого мифологическая система островов возвысила это безобидное маленькое существа до размеров опаснейшего верховного дракона, служит самым наглядным из известных мне примеров того мифологического процесса, не так часто упоминаемого учебниках по нашему предмету, однако все же имеющего значительный вес и важность, который Др. Ананда К. Кумарасмвами в своих поздних трудах обозначил как *land—náma*, «называние земли» или «захват земли.[1]» Путем *land—náma*, «называния земли», или «захвата земли», особенности окружения новой обстановки ассимилируются переселенцами в соответствии с уже имеющимся у них мифологическим багажом. Мы уже видели, как роль змея была замещена угрем. И теперь мы предполагаем, что ту же самую роль змея выпало играть безобидной ящерке. Также уместным будет, в связи с этим вспомнить, как странствующие пилигримы и первые миссионеры Америки основывали свои Новые Ханааны, Назареты, Шароны, Вефили и Вифлеемы везде, где только не появлялись. Новая земля и все ее особенности, по возможности, как можно крепче привязываются к архетипам— духовно, психологически и социологически значимым архетипам той мифологической системы, которую люди привезли в своих сердцах. Таким образом земля духовно утверждается, освящается и ассимилируется с образом судьбы, которая— вечно приспосабливающийся динамизм человеческих жизней. В последующих главах у нас будет достаточно возможностей для рассмотрения той значительной роли, которую этот принцип играет в формировании символов. Сейчас

1 Ананда К. Кумарасвами, Риг—Веда как Ланд—нама (Лондон: Luzac and Company, 1935).

же, он наглядно продемонстрирован нам чудовищным угрем и благородным *мо'о* — мифологическими персонажами отдаленных полинезийских островов.

А теперь же, вернемся к легенде о происхождении хлебного дерева: Когда мужчина, Улу, вернулся к жене из храма в Пууэо, он сказал, «Я услышал голос благородного Мо'о, и он сказал мне, что сегодня, как только тьма опустится над морем, а огни вулканической богини Пеле осветят облака над кратером горы Килауэа, мою голову покроет темная ткань. Когда я сделаю последний вдох, а дух мой отправится в обитель мертвых, ты должна будешь как следует зарыть мою голову рядом с бегущим ручейком. А мое сердце и внутренности закопай у двери нашего дома. Так же спрячь мои ступни, ноги и руки. А потом отправляйся к ложу, на котором мы так часто отдыхали вместе, и внимательно слушай всю ночь, но не выходи, пока лучи солнца не окрасят утреннее небо. Если, в ночной тиши ты услышишь звук падающих листьев и цветов, а затем стук, будто тяжелый плод упал на землю— знай, моя молитва была услышана и жизнь нашего мальчика будет спасена.» Сказав это, Улу тут же упал вниз лицом и умер.

Его жена пропела скорбную погребальную песнь, но сделала все в точности, как он сказал, а наутро обнаружила, что ее дом окружен зарослями растительности.

«У дверей,» читаем мы версию легенды у Томаса Трама,[1]

> «на том самом месте, где она закопала сердце своего мужа, выросло величественное дерево, покрытое широкими, зелеными листьями, покрытыми росой и сияющими в лучах утреннего солнца, а на траве лежал спелый, круглый плод, упавший с него. И она назвала это дерево *Улу* (хлебное дерево) в память о своем муже. Ручеек скрылся за зарослями странных растений, с огромными листьями и свисающими с него гроздьями длинных желтых фруктов, которые она назвала бананами. Пространство между ними заросло пышной растительностью из тонких стеблей и скрученных лоз— первые она назвала сахарным тросиком, а вторые— ямсом; все остальное пространство было покрыто маленькими кустарниками и съедобными корешками, каждому из

1 Томас Трум, Продолжение к гавайским народным повестям (Чикаго: Мак Клюрг и Компания, 1923), СС. 235–41.

которых она дала подобающее название. Затем оно подозвала своего маленького мальчика, искупала его, собрала плоды хлебного дерева и бананы, и, отложив самые крупные и лучшие для богов, зажарила оставшиеся на горячих углях, сказав ему, что отныне это будет его еда. С первым укусом здоровье вернулось к малышу и с тех пор он становился все сильнее и статнее, пока не возмужал окончательно. Он стал могущественным воином и слава о нем разнеслась по всему острову, а после его смерти, в его честь назвали островок в заливе Хило, на котором он был похоронен, и зовется он так и по сей день.»

Важная система подобных мифов и ритуалов, сказок и народных обычаев, ядром которых является идея взаимозависимости смерти и жизни (в парах убийство—поедание, рождение—смерть) была обнаружена на всем протяжении широкого экваториального пояса тропиков от Судана на западе Африки, через Индийский океан а оттуда в Полинезию, вплоть до Острова Пасхи, где эта идея предстает в обличие пойманной и съеденной рыбы.

«Где наша древняя владычица?» читаем мы, к примеру, в тексте, предоставленном нам местным жителем, который зачитал (или, по крайней мере, делал вид, что читает) нам одну из загадочных иероглифических табличек с Острова Пасхи, которая, по его словам, хранилась там много поколений. «Известно,» продолжил он чтение, «что она превратилась в рыбу, которую, однажды, поймали в стоячих водах... Прочь, прочь уйди, если не знаешь имени этой рыбы: этой прекрасной рыбы с маленькими жабрами, которую принесли в пищу Великому Королю, на блюде извивалась она.» [1]

Мотив этот, предстает перед нами в различных образах, от каннибалистических ритуалов, до лирического воспевания родительской любви; одна суть у всех одна и та же. Есть так же и объяснение столь обширному ареалу его распространения. Тихоокеанский бассейн на протяжении многих тысяч лет служил путем сообщения и культурного обмена, а население Полинезии в основном прибыло из индонезийской области. На самом деле, единая Малайско—Полинезийская языковая семья тянется от самого Мадагаскара (от побережья юго—восточной Африки) к востоку до Острова Пасхи (к побережью Перу), и от Новой Зеландии на северу к Формозе, и на северо—восток

1 W. J. Thomson, Te pilo te Henna или Остров Пасхи (Вашингтон, округ Колумбия: пересказ Смита, 1889), СС. 518—19, цитируется Вернером Вольфом, Остров Смерти

к Гавайям.[1] Подобное лингвистическое родство указывает не только на культурные и исторические связи, но также и на психологические гомологии, и до такой степени, что даже самый страстный приверженец теории параллельного развития затруднился бы (думаю я) объяснить с помощью своих драгоценных принципов то совпадение в названиях чисел от одного до десяти, которое мы можем наблюдать ниже[2]:

	МАДАГАСКАР	ИНДОНЕЗИЯ	ПОЛИНЕЗИЯ			
	МАЛАГАСИЙ-СКИЙ	*МАЛАЙСКИЙ*	*ЯВАНСКИЙ*	*ТАГАЛЬ-СКИЙ*	*САМО-АНСКИЙ*	*МАО-РИ*
1	*isa*	*sa*	*sa*	*isa*	*tasi*	*tahi*
2	*rua*	*dua*	*ru*	*dalawa*	*lua*	*rua*
3	*telu*	*tiga*	*telu*	*Tatlo*	*tolu*	*toru*
4	*efatra*	*ampat*	*pat*	*Apat*	*fa*	*wha*
5	*limi*	*lima*	*lima*	*Lima*	*lima*	*rima*
6	*Eni (na)*	*anam*	*(ne) nem*	*Anim*	*ono*	*ono*
7	*fitu*	*tujuh*	*pitu*	*Pito*	*fitu*	*whitu*
8	*vali*	*dulafan*	*wolu*	*Walo*	*valu*	*waru*
9	*sivi*	*sambilan*	*sono*	*Siyam*	*iva*	*iwha*
10	*fulu*	*puluh*	*puluh*	*Polo*	*sefulu*	*nahuru*

На следующем этапе нашего сравнительного исследования мы последуем за предметом нашего изучения к берегам Перу и Мексики, в джунгли Амазонки и на равнины Северной Америки.

V. Параллелизм или Диффузия?

Исследования в области археологии и этнографии за последние пол века сошлись на том, что древние цивилизации Старого Света— Египта, Месопотамии, Крита и Греции, Индии и Китая, произошли из одного источника, и что этой общности происхождения достаточно, для того, чтобы объяснить сходство форм построения их мифологического и ритуального аппаратов. Как уже было отмечено ранее,[3] истоки этих процветающих обычаев были установлены в неолитическом базисе Ближнего Востока, первые упоминания о которых мы

1 Мейе и Коэн, цит.соч., С. 649.
2 Там же.,СС. 663–64. 671.
3 См. Гл. 2, п.6 данного труда «Влияние старости».

встречаем в 7500—5500 вв. до н.э., а затем, в 3200 в. до н.э., приблизительно в этом же регионе, мы наблюдаем в среде жрецов множество открытий, творческих и научных прорывов, в числе которых: астрономический календарь, искусство письма, математические науки и попытки вычисления с их помощью пространства и времени, а также концепция колеса. Больше нигде в мире не было замечено ни неолитических поселений, ни продвинутых цивилизаций, достигших такого же уровня развития, поэтому вероятность распространения не только базовых технологий продвинутых цивилизаций, но также и устоев деревенской жизни, основанной на сельском хозяйстве и скотоводстве, из Ближнего Востока по всему миру аргументируется, подкрепленная обильной документацией, группой ученых, под предводительством венского профессора Роберта Гейне—Гельдерна.

Однако, как уже было отмечено, до сих пор до конца не ясно, каковы предпосылки возникновения неолита. Конечно же, необходимо признать, что базовые технологии высших цивилизаций афро—евразийского полушария произошли от ныне сложившейся Ближневосточной матрицы. Тем не менее, при всем уважении к мастерству земледелия и животноводства ранних неолитических деревень Ближнего Востока, они, все же, представляют собой лишь отдельную область значительно более крупной зоны, и не могут претендовать на большее. До сих пор не до конца ясно, когда же началось одомашнивание свиньи в области, которую мы можем грубо обозначить как Малайско—Полинезийская сфера; также не знаем мы, как давно началась примитивная культивация кокоса, банана, и клубневых пищевых растений. Таким образом, хотя, с одной стороны, может показаться, что следует рассматривать большинство мифов и ритуалов Малайско—Полинезийской области в качестве упрощенных версий более развитых ритуалов ближневосточного прото— или базального неолита, у нас все же есть веские причины предполагать прямо противоположное. Но пока (учитывая имеющиеся у нас факты), принято считать, что развитие обоих этих сфер протекало одновременно; то есть, развитие культуры в Старом Свете, от уровня собирательства (охота, сбор корней) до культивации пищи (земледелие, скотоводство) следует изучать в качестве широко распространенного, однако единого процесса.

При всем уважении к Новому Свету, мы с удивлением отмечаем, что по этому вопросу до сих пор ведутся яростные и ожесточенные научные дискуссии.

Например, большинство антропологических школ Северной Америки придерживаются следующей непоколебимой точки зрения:

На обоих полушариях, человек начал путь своего развития, в качестве кочевого охотника, оснащенного каменными орудиями, палеолитического дикаря. На обоих он заселил огромные пространства, и приспосабливал свою жизнедеятельность ко всем видам окружающей среды. Затем, опять же на обоих полушариях, началась культивация диких растений и рост населения; концентрация большого количества людей в одном месте привела к образованию социальных группировок и стремительному развитию ремесел. Началось использование гончарных изделий, изготовление одежды из волокон и шерсти, одомашнивание животных, обработка металлов—в первую очередь золота и меди, а затем более тяжелых сплавов, бронзы. Затем развилась письменность.

Параллели мы находим не только в материальной сфере. Так же, как и в старом, в Новом Свете разрасталось жречество; священнослужители объединялись в группы, либо становились полноправными властителями, воздвигали для своих богов величественные храмовые сооружения, украшенные живописью и скульптурами. Священнослужители и повелители сооружали для себя искусные гробницы, оснащенные всем необходимым для будущей жизни. Политическое развитие также происходило одинаково. На обоих полушариях, группа примыкала к группе, чтобы затем объединиться в племена; вступая в союзы и завоевывая территории, они все разрастались, пока не превратились в величественные, империи.

Сходства поразительны. И если полагать, как сегодня считается, что развитие индейцев протекало независимо, не подвергаясь какому—либо влиянию извне, мы можем прийти к важному выводу. Мы можем заключить, что люди обладают врожденным стремлением к предприятию неких определенных шагов, для достижения того, что мы называем цивилизацией. И что у них есть врожденная способность, при надлежащих условиях окружающей среды, воплотить это желание в жизнь.

> Другими словами, мы можем прийти к выводу, что цивилизация является неизменным результатом действия законов, лежащих в основе роста культуры и управляющих отношением человека к культуре.[1]

Однако Лео Фробениус в 1930 году занял прямо противоположную позицию, которой с тех пор придерживаются ученые Европы и Южной Америки. Придерживаясь мнения, что первобытные земледельческие деревни экваториальной Америки являлись лишь продолжением культурного направления, пришедшего с востока, из Полинезии, уже установленного им ранее в области, находящейся между Суданом и Островом Пасхи; он утверждал, что основной американский континуум охотничьей культуры, пришедший на континент из северо—восточной Сибири, через Берингов пролив, и распространившийся вертикально вниз от Аляски до мыса Горн, должно быть, был горизонтально прорезан Полинезийскими мореплавателями и разделен ими, подобно клином. «В наших трудах по изучению Океании,» писал он, «вы можете видеть, что между Америкой и Азией, не было никакой пропасти, напротив, существовало стабильное сообщение. Предположение о том, что Полинезийцы решили ограничиться в своей экспансии и вернуться на Остров Пасхи, противоречит всему, что нам известно об особенностях местной культуры Океании. К тому же, от Гавайев к северо—западному побережью идет прямой путь ветряных течений, и у нас есть свидетельства частого его использования.»[2]

Самый веский довод изоляционистов, обычно приводимый на каждый аргумент диффузионистов, заключается в том, что полинезийские миграции начались позже, значительно позже, чтобы рассматривать их в качестве оказавших влияние на развитие земледелия и процветанию высших цивилизаций Нового Света. Период великих полинезийских миграций они относят к 10—14 вв. н.э., а первое появление полинезийцев на столько отдаленных для них островах на юге Тихого Океана— не раньше пятого века н.э.[3] В то время как первые признаки земледелия в Новом Свете датиру-

1 А. В. Киддер. «Оглядываясь назад», Труды Американского Философского Общества, LXXXIII, № 4 (1940), с. 527—37, цитируется Клайдом Клаком Хоном в «Антропологии сегодня», с. 512N.

2 Лев Фробениус, Географические культурологические исследования (Лейпциг: Фридрих Брандштеттер, 1904), С. 450

3 Сэр А. Л. Кребер, Антропология (1—е изд .; Нью—Йорк: Харкоурт, Брэйс и Компания, 1923),С. 491.

ются куда ранее: Например, Спинден указывает 4000 в. до н.э., Крёбер — 3000 в до н.э.[1]

Однако, на самом деле, точные доказательства, свидетельствующие об использовании земледелия в Америке, датируются 1016± 300 вв. до н.э., и были найдены на северном берегу Перу, в Хуака Приета.* Там, в долине Чичама, в 1940—х был раскопан ряд курганов, содержащих прекрасные образцы, четыре из которых, имеют чрезвычайную значимость и были датированы с помощью нового радиоуглеродного анализа (С—14) следующим образом:

1. Образец № 598: древесный уголь из очагов каменных пород, 2348 ± 230 до н.э. Нет доказательств использования земледелия на этой стадии. Данный образец свидетельствует лишь о существовании общества первобытных охотников, рыболовов и собирателей.

2. Образец № 321: древесина, предполагается связь с продуктами земледелия, 1016 ± 300 вв до н.э. На этой стадии уже появляются ранние продукты земледелия, ко всеобщему удивлению это: а) плетенные изделия (сети и циновки) из азиатского хлопка, и б) два маленьких изящных калебаса, с вырезанными на них стилизованными изображениями, предполагающими транс—тихоокеанскую тематику (двуглавая птица и маска, некоего человека—кота, либо человека—ягуара)— отметим, что тыква горлянка, из которой изготавливаются данные сосуды, не является исконно американским растением. Кроме того, рядом с этими останками были обнаружены частички древесной материи (тапа: океанский и транс—тихоокеанский элемент).

3. Образец № 323: веревка, предполагается связь с грубыми керамическими изделиями: 682 ± 300 до н.э.

4. Образец № 75: древесина, предполагается связь с культивацией маиса: 715 ±200 до н.э.[2]

1 Там же., Рис. 36 (схематическое представление Спиндена о развитии индейской культуры) и С. 352 (догадка Кребера).

2 Фредерик Джонсон, «Радиоуглеродные датировки», «Мемуары Общества американской археологии», № 8 (Солт—Лейк—Сити, 1951), с. 10—18.

Очевидно, что данные датировки и близко не стоят к «раннему горизонту земледелия» 3000 — 4000 до н.э. А тем временем, в качестве противовеса мы имеем подтвержденную радиоуглеродным анализом дату 1530 ± 200 до н.э., установленную для некоего поселения на острове Сайпан, входящем в состав Марианских островов, расположенном глубоко в Тихом океане, на 1500 миль к востоку от Филиппин.[1] Таким образом возражение «слишком поздно» сводится к нулю.

Самые последние аргументы в пользу независимого развития представлены в серии статей Венделя К. Беннетта, Алекса Д. Кригера и Гордона Р. Вилли в недавнем энциклопедическом обзоре антропологических наук «*Антропология сегодня*», опубликованном в 1953. Обобщая скажем, что в данном труде постулируется так называемый «Формативный период Нового Света» , предполагается, что тогда были разработаны основные неолитические технологии Перу и Центральной Америки; «центр или центры развития», говорит профессор Вилли, «находятся где—то между центральной Мексикой и Перу».[2] «Факты таковы,» отмечает профессор Беннет, «что земледельческая экономика Южной Америки, основанная на доместикации растений, распространилась по всей территории местности, сейчас известной как «Нуклеарная Америка». До сих пор не установлено, происходило ли распространение данного комплекса путем миграции ли диффузии, или, быть может, он развился независимо. Так или иначе, два главных центра продвинутой цивилизации выросли на этом формативном базисе, по большей части независимо друг от друга: первый в Мезоамерике, а второй в Центральных Андах ... в промежуточном регионе, однако, формативный комплекс сохранился в неизменном виде и распространился вокруг Карибского моря.»[3]

Однако, до сих пор не понятно, к какой дате отнести этот Формативный период Нового Света. «Точно не позднее 3000 лет назад [т.е., 1000 до н.э.], а возможно и намного ранее,» пишет, например, профессор Джулиан Х. Стюард в своем «Интерпретирующем заключении», завершающем изданный им внушительный шеститомник *Руководство по индейцам Южной Америки*,

1 Сэр Карлтонб К. Кун, цит.соч, С. 149, и Гарри Л. Шапиро, «Les Iles Marquises: Prehistory of Polynesia,» Natural History, Май 1958, рС. 265.'

2 Гордон Р. Вилли, «Археологические теории и интерпретации: новый мир», «Антропология сегодня», С. 375.

3 Венделл С. Беннетт, «История новой мировой культуры: Южная Америка», «Антропология сегодня», СС. 220—21.

«индейцы начинают одомашнивание традиционно американских растений».[1] Также никто не может точно сказать, где началось формирование Формативного периода Нового Света. «Место его происхождения не известно», пишет профессор Стюард, «но, это может быть Южная Америка».[2]

А может быть и совершенно другое место, как мы можем судить, исходя из тех найденных на берегах Перу калебасов, датируемых 1016 ± 300 вв. до н.э. Горлянка не дикий, но культивируемый вид, отмечает Карл О. Зауэр, и нуждается в специальном уходе. «Это не какой—нибудь камыш,» пишет он. «Она никак не могла распространиться случайным образом», продолжает он, «просто занесенное океаном семечко не проросло бы, без помощи земледельца, который должен был отнести его в пригодную для роста среду.» [3]

Но горлянка не единственное растение, занесенное в Америку через Тихий океан. Азиатский хлопок, который попал в Новый Свет тогда же и отмечен на самых ранних стадиях земледелия докерамического периода как в Перу, так и в Чили, не только хорошо прижился там, но даже смешался с диким американским видом, который уже, в свою очередь, вновь попал в Полинезию, а через нее добрался до самих Фиджи.[4]В этой связи можно добавить, что кокосовая пальма выращивалась в тропиках доколумбовской Америки «в огромных рощах», а это не то растение, которое может вырасти само по себе из семечка, занесенного на пляж;[5] также примечателен тот факт, что в доколумбовой Америке культивировался амарант (который также известен, что весьма знаменательно, под названием — «свиной сорняк»), зерна и коренья которого использовали в качестве пищи, точно так же, как в Индии и других азиатских странах с муссонным климатом;[6] еще одно доказательство— плантан, продукт, обычный для индийской кухни, также было широко распространен в тропиках Нового Света, от южной Бразилии до Халиско в Мексике, и похоже, он был завезен туда еще до прибытия Колумба;[7]опять же, тот факт, что происхождения самого маиса до сих пор остается неясным, наталкивает нас на мысли

1 Джулиан Х. Стюард, «Культуры Южной Америки: краткое объяснение», «Справочник индейцев Южной Америки» (Вашингтон, округ Колумбия: Бюро американской этнологии, Бюллетень 143, том V, 1949), С. 749.

2 Там же., С. 769.

3 Карл О. Зауэр, «Культивируемые растения в Южной и Центральной Америке», Справочник индейцев Южной Америки,ТомI. VI (1950), С. 506.

4 Там же., СС. 533–38.

5 Там же., СС. 524–25.

6 Там же., С. 497.

7 Там же., С. 527.

об участии в этом юго—восточной Азии;[1]и наконец, тот факт, что ряд растений, о которых известно, что впервые они были культивированы в Америке, был найден на юго—западе Тихого океана (а именно орех, канавалия, фасоль луновидная, хикама и батат—последний даже называется одинаково в Перу и Полинезии: кумар/кумара)[2] — сложив все это мы не можем отрицать факт американского участия в культурообмене с малайско—полинезийской сферой.

Профессор Поль Риве, почетный директор Musée de l'Homme в Париже, отметил, что на побережье Чили и Перу, а также в некоторых Мексиканских регионах, используется полинезийский стиль запекания;[3]можно также провести сравнение между системой письма острова Пасхи и идеограммами Колумбии, Венесуэлы и высокого Перуано—Боливийского плато; в различных частях Америки, от Аргентины до острова Ванкувера, нашли двадцать один артефакт с полинезийским дизайном— деревянные дубинки, идентичные найденным на Островах Южного океана в Перу и среди Тлинкитов северо—западного побережья; известно, что в самой Полинезии существовала традиция морских путешествий за пределы Острова Пасхи, и что как катамараны южно—тихоокеанских островов, так и перуанские плоты из бальсовых бревен были пригодны для трансатлантического плавания: также и в Перу было принято отправлять экспедиции на Запад; например, одна из таких экспедиций состояла из четырехсот лодок и двадцати тысяч человек, отправил ее один из последних перуанских инков, Тупак—Инка—Юпанки, и она вернулась примерно через девять—двенадцать месяцев, с черными пленниками и латунным (медным) троном, а на острове Мангарева, также существовала традиция «красных людей, что пришли с востока с флотом из кораблей, подобных плотам.» Экспедиция «Кон—Тики» Тура

Хейрдала летом 1947, из Перу к островам Туамоту на перуанском плоту из бальсовых бревен, доказала настолько наглядно, насколько это только возможно, возможность совершения подобного рода путешествий.

«Что удивительного может быть в предположении о том,» спрашивает монсеньор Риве, после рассмотрения этого вопроса, «что Полинезийцы, будучи самыми искусными мореплавателями в мире, смогли добраться до берегов Америки? Они отлично разбирались в течениях и ветрах, могли плыть ночью, так как умели ориентироваться по звездам, и они спокойно могли предприни-

1 Там же., С. 404. См. также Пол Мангельсдорф, «Новые данные по истории происхождения кукурузы», «Американская античность», XIX, № 4 (1954).

2 Зауэр, цит.соч., СС. 499—500, 502—503, 510, 513.

3 Пол Риве, «Ранние контакты между Полинезией и Америкой», Диоген, № 16 (зима 1956 г.), С. 82.

мать путешествия длинной в 2000, а иногда даже в 4200 миль, не высаживаясь на берег. Они умели находить даже мельчайшие полинезийские острова, раскиданные по просторам Тихого океана, всего лишь по маленькому облачку, которое поднимается над островом более чем на 11.000 футов и может быть заметно опытному глазу с расстояния 120 миль. Их двойные каноэ, пироги делали от семи до восьми миль в час, 75 миль за десять—двенадцать часов в день; таким образом, такая лодка могла преодолеть расстояние от Гавайев до Калифорнии, или от Острова Пасхи до южно—американского побережья за двадцать дней.»[1]

Но мы не можем говорить, что Полинезийцы добрались туда первыми; так как у нас имеются результаты радиоуглеродного анализа калебасов из Хуака Приеты; кроме того, хлопок, кокос и амарант были завезены туда до приезда полинезицев. Поль Риве настаивал на том, что это были меланезийцы, указывая на то, что одна из американо—индейских языковых групп (Хоканские языки Центральной Америки, Мексики и Калифорнии) имеет больше сходств с меланезийским, чем, даже, полинезийский. А в 1923 профессор А. Л. Крёгер из Университета Калифорнии, которого, смею надеяться, тогда еще никто не мог обвинить в диффузионизме, следующим образом отреагировал на один из образцов, выражая надежду на то, что он, в итоге, окажется ошибочным, или, на крайний случай, уникальным случаем совпадения:

> «Было обнаружено поразительное сходство флейт пана с Соломоновых островов с теми у северо—западных бразильский индейцев. В обоих ноты в каждой нечетной трубке отличаются на кварту. Четные трубки расположены между нечетными, и каждая из них отличается на полутон, таким образом, формируется еще один «квартовый круг». Но на этом сходства не заканчиваются. При изучении инструментов оказалось, что абсолютная высота тона Меланезийского и Бразильского совпадает. Так, коэффициент вибрации трубок, если расстраивать их по очереди, составляет: 557 и 560.5; 651 и 651 ; 759 и 749; 880 и 879! Результаты настолько сходны, что сначала может показаться, что это никак не может быть случайным совпадением. Эти данные было предложено, и в некоторых кругах это предположение

1 Там же., СС. 78—87.

приняли, считать свидетельством наличия исторической связи между западным Тихим океаном и Южной Америкой. Однако если такая связь и существовала, то очень давно, так как не осталось никаких этому свидетельств, нет ни расового, ни языкового сходства, и, на самом деле, ничего конкретного, что могло бы на нее указывать. Эти инструменты— непрочные. Первобытные люди, руководствующиеся в своей работе «правилом большого пальца», могли сделать такой точный инструмент только по аналогии с другим подобным, и то не факт. Да мы и не знаем, заботила ли их вообще эта «абсолютная точность». Поэтому нам кажется невероятным, чтобы это совпадение было результатом древней диффузии: должно быть, во время изучения была допущена ошибка, либо, шанс один на миллион, изучаемые инструменты совпали совершенно случайным образом.

Конечно же, остается совпадение по шкале интервалов, и это и правда может быть случаем параллелизма. Однако, я думаю, что все гораздо проще, как это обычно и бывает. Квартовые круги образуются сами собой, в связи с характерной для обох регионов практикой передувания. Это приводит к появлению обертонов; из них второй— «частичный третий тон», является пятым над основной октавой, таким образом последовательность нот как в нечетных, так и в четных рядах трубок, если рассматривать ее в основной октаве, была бы ложной и отличалась бы на четверть. Выходит, что сходство основывается лишь на физическом законе звука. Все «совпадение культур» сводится, таким образом к рядам трубочек, передуванию тонов и пересечению четных и нечетных элементов. Но, пожалуй, эти сходства и то более интересны и достоверны, чем большинство из известных нам «случаев параллелизма». На самом деле, если бы они были подкреплены сходствами и в других областях культуры, мы вынуждены были бы задуматься о возможности существования связи между Меланезией и Бразилией.»[1]

1 Крёбер., цит. соч., СС. 226–27.

На самом деле, конечно же, существует огромное количество совпадений: использование духовых трубок с отравленными дротиками; жевание лайма, смешанного с наркотиком; характерный способ прядения, известный как «икат»; добывание древесной ткани (тапы); охота за головами с церемониальным сохранением отрезанной головы; тайные мужские сообщества с их тайными уловками и приспособлениями для запугивания женщин; размещение целых сообществ в одном доме; строения на сваях; игра в ниточки (в которой нитью, надетой на пальцы, образуют различные узоры), где каждому из узоров присвоено свое имя; определенные виды

ловушек на рыб и животных; также как и специфический способ ловли морских черепах, когда через хвост рыбы—прилипалы продевается нить, а затем ее отпускают, чтобы она могла присосаться к черепахе; щелевые барабаны и внушительный ряд других характерных музыкальных инструментов; обнаженные женские фигурки (угадайте чьи!); и т.д. и т.д. *ad infinitum*— нет нужды снова разбирать калебас, кокосовых орех, амарант и использование азиатского хлопка.

Профессор Роберт Гейне—Гельдерн предложил хорошо проработанную, тщательно обоснованную теорию, основывающуюся на концепции существования около—тихоокеанской культурной зоны, представленной особым стилем в искусстве, скорее всего произошедшим из восточной Азии и датируемым третьим тысячелетием до н.э. Характерную для него скульптурную форму мы можем наблюдать на северо—западном побережье Америки— это тотемы: вертикальные ряды из комбинаций геральдических, генеалогических или мифологических человеческих и животных фигур. Другой характерный мотив, также представленный в искусстве северо—западного побережья мы находим в изображениях определенной тематики, которые вышивают на одежде и древесной материи, используют для татуировок, картин, барельефов: изображения птиц, рыб, животных или людей, как будто сплюснутые, открытые, подобно книге, будто подвешенные. Еще один характерный мотив— широко посаженная человеческая фигура, часто с высунутым плоским языком, доходящим до подбородка— на ум сразу же приходит ассоциация с одним из изображений греческой Медузы Горгоны, чью голову Персей забрал из Африки, как раз перед тем, как спасти красавицу Андромеду от змея. На всей территории около—тихоокеанской культурной зоны в искусстве обыгрывается знаменательный мотив великого змея, космического змея, в качестве супруга богини. Как показал Гейне—Гельдерн характерные идиосинкразии старого

тихоокеанского стиля, как композиционные, так и тематические, можно легко отыскать не только в искусстве северо—западного побережья, но и в Меланезии (Новая Ирландия и некоторые части Новой Гвинеи), а также среди Дьяков на Борнео, Батаков Суматры и Игоротов Филиппин— а это, отметим, то самое место, где обитала наша дева Дема Хейнувеле. И наконец, профессор Гейне—Гельдерн продемонстрировал, что некоторые характерные черты этого стиля успешно прижились в раннединастическом Китае— Шан (1523—1027 вв до н.э.), Ранний Чжоу (1027—771 вв до н.э.) и Поздний Чжоу (771—221 вв. до н.э.)— где они объединились с чертами, полученными путем диффузии от великой культурной матрицы Ближнего Востока, а затем, на китайских кораблях попали в Индонезию, Меланезию и Полинезию, а также в Северную и Южную Америку, поэтому мы видим его проявления в искусстве лишь в прибрежных областях северо—западного побережья, Центральной Америки, Перу и на Амазонской низменности.[1]

При дальнейшем рассмотрении, характерных моделей высоких цивилизаций великих Майа, Ацтеков и цивилизаций Перу в их поздние периоды, и сравнении их с египетскими, месопотамскими, индийскими и китайскими цивилизациями, среди множества других аналогий мы находим: основной неолетический комлекс, включающий в себя земледелие и скотоводство (в Америке это лама, альпака и индейка), изготовление циновок, плетение корзин, расписную керамику, как тонкую, так и грубую, тканные изделия с элегантными узорами, как из шерсти, так и из азиатского хлопка, обработку металлов (золото, серебро, олово, платина, сплавы из меди с оловом, свинцом, мышьяком, серебром, сплавы из золота с серебром), применение метода *cire—perdue*— литье по выплавляемым моделям, используемого для изготовления скульптур, в том числе, золотых колокольчиков; высокоразвитую календарную систему, дающую схему взаимосвязанных больших и маленьких циклов, присваивающую божеств различным небесным сферам, вводящую понятие гороскопа, идею о циклах сотворения и уничтожения вселенной, мифологический образ космического древа с орлом на вершине и змеем у корней; богов—хранителей и присвоение цветов четырем сторонам света, четырем элементам (огонь, воздух,

---

1 Роберт Гейне—Гельдерн и Гордон Ф. Экхольм, «Значительные параллели в символическом искусстве Южной Азии и Средней Америки», Избранные документы XXIX Международного конгресса американистов, Том. I, Цивилизация Древнѐй Америки (Чикаго: Университет Чикагской Прессы, 1951); Роберт Гейне—Гельдерн, «Происхождение древних цивилизаций и тезис Тойнби», м. соч .; Чарльз Уолкотт Брукс, «Отчеты о японских судах, потерпевших крушение в северной части Тихого океана от самых ранних записей до настоящего времени», Труды Калифорнийской академии наук, том. 6 (1875).

земля и вода), присвоение раю—небес, а аду— подземного мира, искусную прядильщицу богиню луны, и погибающее и воскресающее божество. Кроме того, при рассмотрении социологического устройства мы находим: четыре социальных класса—жрецы, аристократы, земледельцы (простой народ) и рабы, со знаками отличия, практически идентичными с теми в древнем мире: опахала, скипетры, навесы, паланкины, а также, обычай трубить в раковину для ознаменования появления короля; понимание города, как столицы империи, сооружение дорог и прекрасных дворцов и храмов, храмы на вершинах пирамид, идентичные тем, что находятся в Месопотамии, и архитектурные сооружения, включающие в себя колоннады, винтовые лестницы, лепные дверные и оконные проемы, колонны и т.д.; различные виды искусств, включающие в себя мозаики, барельефы и горельефы, резьбу по нефриту, настенную роспись, мемориальные монументы и написание книг.

Ключевые даты представлены ниже.

I. Формативный период (1500-с. 500 вв. до н.э.)

(Сравнение Старого Света: базальная стадия и высокий неолит)

1. Первые следы земледелия и гончарных изделий: от 1500 в. до н.э.

Калебасы Хаука Приета, ткани из коры, хлопок: 1016 ±
300 до н.э.

Керамический комплекс в Гуанапе (Перу) — необработанные керамические изделия,
ткачество, маис: 1250(?)—850 вв. до н.э.

Керамический комплекс Закатенко (Мексика) — обработанные, украшение керамические изделия и фигурки: 1500(?) — 1000 вв. до н.э.

2. Развитый, «до—классический» элитарный стиль: начиная с 1000 в до н.э.

Чавинский комлекс (Перу)— изделия из золота, колоссальные архитектурные сооружения и скульптуры, культ ягуара: 850—500 вв. до н.э.

Ольмекский комплекс (Мексика) — резьба по нефриту, пирамиды и большие каменные головы, культ ягуара: 1000—500 вв. до н.э.

II. Классический период (500 в. до н.э. — 500 в н.э.) (Сравнение иератических городов—государств Старого Света)

Центральная Америка: *До Майа (Чиканель)* (424 в. до н.э. — 57 в. н.э.) (См. отсылку на стр. 217 (прим.автора) Календарь, искусство письма, церемониальная архитектура из камня и алебастра. *Ранний Майа (Тзаколь)* (57—373 вв. н.э.) Великие каменные города—храмы (Тикаль и Уашактун): кровельные крыши и арки, резные каменные монументы, полихромная керамика. *Поздний Майа (Тепеу)* (373—727 вв. н.э.) Множество новых городов—храмов, кульминация 530 в. н.э.; величественные культурные сооружения (т. е. Пьедрас Неграс); распространение влияния, но затем снижение: многие города покинуты (причина неизвестна). Процветание, также, *тахинского* (побережье Мексиканского залива) и *улуанского* (Гондурас) стилей.	Перу: *Салинар / Галлиназо* (500—300 вв. до н.э.) Обработанные керамические изделия, кирпичные пирамиды, одомашненные ламы, развитое ткачество и металлургия. *Моче, Наска и Ранний Тиа—хуанако* (о. 300 в. до н.э. — 500 в. н.э.) Развитое земледелие, культивация разнообразных культур (маис, фасоль, арахис, картофель, батат, перец чили, маниока, тыква, горлянка, хлопок, кокос, лебеда и т. д.); оросительные работы, внушительные храмы—пирамиды из кирпича, фрески; иерархически организованное общество; жилища из кирпича или камня; изысканная керамика; металлообработка в золоте, золотых сплавах и меди. Обработка металлов на северном побережье (Моче), ткание гобеленов (Наска), обработка камня на высокогорье.

III. Исторический период (о. 500–1521/33 н.э.)

Центральная Америка *Майяпанская лига* (727–934 гг. н.э.) *<FootnoteStart:> Даты от 424 года до н.э. сх. с 934 н.э. Спендена в календаре майя. Не превышая 260 лет. Для обоснования более ранних серий см Коваррубиас, индийское искусство Мексики и Центральной Америки, стр. 218; также, Вилли и Филлипс, Метод и теория в американской археологии, с. 185, примечание 3 (Прим. авт.)<FootnoteEnd:> Прибытие новых людей с юго–запада: введение новой религии, новых обычаев и новой архитектуры (включая многочисленные мотивы, предполагающие свежее влияние Юго–Восточной Азии); возрождение старых городов (Чичен–Ица) и создание новых (Маяпан, Ушмаль); период, заканчивающийся разрушительной войной между Чиченом–Ицей и Майяпаном. *Тольтек/Миштек* (908–1168 — 1150–1350 вв. н.э.) Мишкоатль, варвар с севера, основал империю Тольтек, его сын, легендарный Кецалькоатлем, время правления которого известно как «Золотой век Тулы», когда «хлопок рос в огромном изобилии, блистая всеми красками.» Тула была уничтожена 1168 в. н.э.; империя распалась, в течение двух веков, власть была в руках Миштеков с побережья Оахаки. *Ацтеки* (1337–1521 гг. н.э.). Последняя исконно мексиканская империя, завоеванная Кортесом, 1521.	Перу *Поздний Тиуанако* (о. 500–1000 н.э.) Экспансия высокогорных районов(Тиуанако) на прибрежные (Моше, Наска); огромные мегалитические памятники; элегантные золотые, серебряные и медные изделия; позолота, литье, отжиг, плакирование серебром; тзательно–обработанная керамика (полихромная посуда в области Наска, трехмерные фигуры на севере), текстиль (из шерсти и хлопка), гобелены и резьба по камню. *Чиму* (о. 1000–1440 гг. н.э.). Период войн и фортификационных сооружений, альянсов и коалиций; новые королевства и новые города («период градостроительсва»); процветание великого мегаполиса Чиму, Чанчан (около нынешнего Трухильо): восемь квадратных миль стен, улиц, водохранилищ и кирпичных пирамид; умелые, но незамысловатые ремесленные и зудожественные изделия. *Инки* (о. 1440–1533 гг. н.э.) Последняя исконная империя Перу, захвачена Писсаро, 1533.

Обобщение довольно грубое, в связи с тем, что у нас до сих пор нет точных дат, а авторитеты не могут прийти между собой к соглашению.[1]

«Классический период» здесь расположен намного позже, очевидно, чем по сравнению с его наступлением даже в Китае, где, в отличие от Месопотамии (3200 г. до н.э.), Египта (2800 г. до н.э.), Крита и Индии (2600 г. до н.э.), где развитая письменность, календарь и изучение сакральных небесных тел начали развиваться лишь о. 1523 В.С. Могущественная империя Хана была достигла процветала в период о. 202 г. до н.э. — 220 н.э., когда их большие торговые суда, через Индокитай вели торговлю с Римом. На северо—востоке Индокитая доминировала культура Донгшон, представители которой главенствовали в южных водах примерно с 333 в. до н.э. до о.50 в н.э., также, как и морские торговцы из юго—восточной Индии, Явы, Суматры и Камбоджи начиная с седьмого века и заканчивая двенадцатым нашей эры. Основные элементы «классического периода» Центральной Америки не просто характерны также и для Азии (ступенчатые пирамиды, применение архитектурного приема «ложный свод», характерные гробницы, иероглифической письмо, в сочетании с развитым календарем и астрономическими науками, а также высокий уровень изготовления каменный скульптур), но также, как доказал доктор Гордон Экхольм,[2] многие сюжеты, присущие искусству Майа «классического периода» свидетельствуют о явном заимствовании у Индии, Явы и Камбоджи; например: арка в виде трилистника, трон в форме тигра, посохи и сидения в форме лотоса, использование раковин, которые для них представляют растения, крест и священное дерево (часто в центре изображается маска чудовища, а на верхних ветках —птица), колонны и балюстрады, инкрустиро-

1 Для сравнения: «Антропология сегодня», статьи Уэнделла К. Беннетта («История новой мировой культуры: Средняя Америка»), Алекса Д. Кригера («История новой мировой культуры: англо—америка») и Гордона Р. Уилли («Археологические теории и интерпретации: новый мир»). Полезную схему и обсуждение можно найти в Мигеле Коваррубиасе, Орле, Ягуаре и Змее (Нью—Йорк: Альфред А. Кнопф, 1954), стр. 73—89. Дальнейшее руководство можно найти в книге «Филип Эйнсворт Минс, Древние цивилизации Анд» (Нью—Йорк и Лондон: «Сыновья Чарльза Скрибнера», 1931); П. Алден Мейсон, Древние цивилизации Перу (Лондон: Пингвин Бокс, 1957); Сильванус Грисволд Морли, Древние майя (Стэнфорд: издательство Стэнфордского университета, 1946); Дж. К. Вайян, «Мексиканские ацтеки» («Пингвин букс», 1950); Мигель Коваррубиас, Индийское искусство Мексики и Центральной Америки (Нью—Йорк: Альфред А. Нопф, 1957); и Гордон Р. Вилли и Филип Филлипс. Метод и теория в американской археологии (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Последние исследования и датировки С—14 комплекса ольмеков см. В статье Филипа Друкера, Роберта Ф. Хейзера и Роберта Дж. Сквайра, Раскопки в La Venta Tabasco, 1955 (Вашингтон: Бюро американской этнологии, Бюллетень 170, 1959). ,

2 Экхольм, Там же.

ванные змеями, скульптуры львов и тигров, медные колокольчики... И после этого мы должны полагать, что Америка оставалась в стороне?

Если это так, то перед психологией стоит колоссальная задача объяснения причины такого удивительного сходства, куда более сложная, чем, например для археологии или этнографии, которым для этого необходимо лишь доказать возможность совершения морских путешествий длинной шесть тысяч миль по Тихому океану в 1500 в до н.э.

«Возможно ли, чтобы эти удивительные совпадения были лишь следствием схожего развития человеческого тела и разума,» спрашивает профессор Гордон Р. Вилли, «или же это плод культурного наследия, пришедшего через океан?»[1]

Остается только догадываться.

VI. Ритуалы типа любовь—смерть в доколумбовой Америке

Самый известный пример мифологемы убитого, посаженного и ставшего пищей божества в Северной Америке мы находим в мифологии народа Оджибва, обитающего в районе Великих озер, их *мифология*, записанная в 1820—ч молодым правительственным агентом США Генри Роу Скулкрафтом (1793—1864), стала источником и вдохновением для *Песни о Гайавате*» *Генри Лонгфелло*. Супруга Скулкрафта была христианизированная индианка; некоторые из его родственников были чистокровными индейцами. Мифы рассказывались на языке, который нельзя назвать ни чисто английским, ни чисто оджибвейским — это был беглый местный диалект. Поэтому не следует судить слишком строго манеру его выражения, только потому, что она не схожа с той у современных «профессионалов» по изучению индейской культуры, которые, вместе со своими «информаторами» во время сравнительно непродолжительных посещений умудрились выработать в своей среде удивительно переменчивый, пытающийся имитировать примитивный, однако совершенно сухой и прозаичный антропологический стиль, который, в итоге, является чем то средним между двумя стилями и лишь очень слабо передает изящество и утонченность местного мышления. Быть может Скулкрафт и не

1 Вилли, цит.соч., С. 37

силен в литературных изысках; но по крайней мере, его прозу не спутать с дословным переводом.

Приводим его вариант «Легенды о Мондамине, или Происхождении индейской кукурузы», которая послужила источником для пятой главы повести Лонгфелло: «Пост Гайаваты»

В минувшие времена жил бедный индеец со своей женой и детьми в прекрасном уголке. Не только был он беден, но и совсем не умел добывать еду для семьи, а дети его были слишком малы, чтобы ему помочь. Хотя он и был беден, он всегда был добр и никогда не проявлял недовольства. Всегда был он благодарен Великому Духу за все, что получал. Его старший сын также унаследовал его нрав, он уже достиг возраста, когда мог пройти церемонию Ке—иг—ниш—им—о—вин, он должен был поститься, чтобы узнать, что за дух будет вести и защищать его в жизни.

Вунж, а так его звали, с детства был послушным мальчиком, задумчивого и мягкого нрава, поэтому в семье его очень любили. Как только стали заметны первые признаки весны, они построили для него простую маленькую хижину, на уединенном месте в удалении от их собственной, чтобы никто не беспокоил его во время этого торжественного ритуала. К тому времени он уже полностью подготовился, поэтому он сразу же вошел в нее и приступил к посту.

Первые несколько дней он развлекался ранними прогулками в лесу и в горах, изучая ранние растения и цветы, делал он это, чтобы сон его был сладким, а сны— прекрасными. Однажды, гуляя по лесу, почувствовал он сильное желание узнать, как же растут растения, травы и ягоды, без человеческой помощи, и почему некоторые— пригодны для пищи, а в других течет лекарственный или ядовитый сок. Когда он утомился от прогулки, он снова вспомнил об этом своем желании и сразу отправился в хижину; хотел он, увидеть во сне что—нибудь такое, что послужило бы на благо его отцу и семье, и всем остальным. «Конечно!» подумал он, «Великий Дух сотворил все на земле, и ему мы обязаны своими жизнями. Но разве не мог он придумать для нас

способа полегче добывать пищу, чем охотиться на животных, да ловить рыбу? Попытаюсь найти ответ в своих снах.»

На третий день он очень ослаб, и не покидал постели. И пока он лежал, привиделось ему, что с небес спустился прекрасный юноша, и он подошел к нему. На нем были богатые красочные одежды, со множеством зеленых и желтых украшений разных оттенков. На голове его красовался плюмаж из развевающихся перьев, а движения были изящны.

«Мой друг, меня послал к тебе,» произнес этот небесный гость, «Великий Дух, что сотворил все, что есть на земле и на небе. Он все видит и знает о цели твоего поста. Он видит, что ты из лучших побуждений желаешь блага и процветания своему народу, и что не нужно тебе ни могущества, ни славы воина. Я послан, чтобы наставить тебя и показать тебе, как можешь ты сделать благо своим близким.»

Затем он сказал молодому человеку подняться и приготовиться к бою, ведь только так он мог добиться желаемого. Вунж знал, что из—за поста он слишком слаб, но он почувствовал, как мужество поднимается в его сердце, и тут же вскочил, готовый предпочесть смерть поражению. Он принял вызов, последовала тяжелая борьба, но когда он почувствовал, что силы покидают его, прекрасный незнакомец сказал: «Друг мой, достаточно на этот раз; Я снова вернусь, чтобы испытать тебя»; и, улыбнувшись, он исчез так же, как и появился.

На следующий день небесный гость снова появился и возобновил испытание. Вунж почувствовал, что сил у него даже меньше, чем раньше, чем слабее он себя чувствовал, тем мужественнее он становился. Видев это, гость снова заговорил с ним, он сказал то же, что и раньше, добавив: «Завтра тебя ждет последнее испытание. Будь сильным, друг мой, ведь только так сможешь ты одолеть меня и достигнуть своей цели.»

На третий день он снова появился в то же время, и они возобновили бой. С каждым боем бедный юноша был уже совсем без сих, но решительно настроен преуспеть, или погибнуть пытаясь. Он собрал последние силы, после того как они поборолись некоторое

время, незнакомец остановил бой и объявил себя проигравшим. Он вошел в хижину, впервые за все время, сел рядом с юношей и стал давать наставления о том, что следует делать дальше.

«Ты отстоял свое желание перед Великим Духом,» сказал незнакомец. «Ты сражался мужественно. Завтра будет уже седьмой день твоего поста. Отец даст тебе пищу и это укрепит тебя, а так, как завтра последний день твоего испытания, ты победишь. Я знаю, что это будет так, а я скажу, что ты должен будешь сделать, чтобы принести благо семье и племени.» «Завтра,» повторил он, «я встречусь с тобой и мы сразимся в последний раз; и, как только ты одолеешь меня, ты должен будешь сорвать все мои украшения, и повалить меня на землю, затем очисти ее от корней и сорняков, разровняй и зарой меня на этом месте. После того, как сделаешь это, оставь мое тело в земле и не беспокой его, но, иногда приходи, чтобы посмотреть, ожил ли я, и внимательно следи за тем, чтобы на моей могиле не росло ни травы, ни сорняков. Каждый месяц покрывай меня свежей почвой. Если сделаешь все, как я сказал, то достигнешь своей цели и сможешь принести благо твоим соплеменникам, научив их тому, чему научил тебя я.» Затем он подал ему руку и исчез.

Утром пришел отец юноши с легкими закусками, он сказал: «Сын мой, ты постишься уже достаточно долго. Если Великий Дух благосклонен к тебе, то он появится сейчас. Уже семь дней не было у тебя во рту ни кусочка пищи, ты не должен жертвовать своей жизнью. Повелителю жизни это не нужно.»

«Отец мой,» ответил юноша, «подожди, пока солнце не зайдет.

У меня есть веская причина продлить пост до этого часа.»

«Ну что же,» произнес старик, «я подожду того часа, когда ты готов будешь принять пищу.»

Гость появился в обычное время и испытание силы возобновилось. Хотя юноша и отказался принять пищу. которую ему принес отец, он чувствовал, будто силы наполняют его изнутри, и начал сражаться с удвоенной силой и отвагой. Он схватил своего небесного противника, бросил о землю, сорвал с него прекрасные украшения и плюмаж, и, увидев, что тот мертв, тут же зарыл его,

предварительно подготовив все, как ему было сказано, в полной уверенности, что его друг снова вернется к жизни.

Затем он вернулся в хижину отца и съел немного приготовленной для него пищи. Но ни на минуту не забывал он могилу своего друга. На протяжении всей весны он приходил туда, выпалывал сорняки и рыхлил землю. Скоро он заметил, что из—под земли появились зеленые ростки; и чем тщательнее он, в соответствии с указанием друга, ухаживал за землей, тем быстрее они росли. Однако он тщательно скрывал все от отца.

Так проходили дни и недели. Лето подходило к концу, и вот, однажды. после долгого отсутствия на охоте, Вунж попросил отца следовать за ним, к тихому, уединенному местечку из его прошлого. Палатки больше не было, вся площадка была освобождена от сорняков, а над ней возвышалось высокое, величественное растение, с яркими шелковыми волокнами—волосами, увенчанными раскачивающимся плюмажем из огромных листьев и золотыми гроздьями по бокам.

«Это— мой друг,» воскликнул юноша; «это друг всех людей. Это *Мондамин* («маис»). Нам больше нет нужды полагаться только на охоту; теперь, если мы будем ухаживать за этим даром, сама земля будет кормить нас! Он потянул себя за ухо. «Видишь, отец мой,» сказал он, «вот зачем я постился. Великий Дух услышал мой голос, и послал нам нечто новое, теперь нашим людям не придется зависеть от одной только охоты и рыболовства.»

Затем он передал своему отцу наставления, которые ему дал незнакомец. Он сказал, что внешнюю оболочку нужно срывать так же, как сорвал он украшения со своего друга во время боя; а затем, он показал, как подвешивать плод над огнем, так, чтобы оболочка стала коричневой, а сам плод остался цел. Затем, они собрались всей семьей, чтобы отведать этот новый плод, выражая благодарность Милостивому Духу, за этот дар. Так, в мире появилась кукуруза, которая существует и по сей день.[1]

---

1 Ментор Л. Уильямс, изд. Индейские легенды Скулкрафта (Ист—Лансинг, Мичиган: издательство Мичиганского государственного университета, 1956),СС. 58—60.

Восхитительный южноамериканский образец этой же мифологемы был записан Теодором Кох—Грюнбергом, во время его экспедиции в джунгли Амазонской низменности в 1903—1905 гг. Эти племена, который могут показаться примитивными, так как обитают в практически непроходимом зеленом аду, и дикими (каковыми они, определенно, являются), культивируют ряд пищевых растений, среди которых самым важным является маниока (кассава)— растение, которое содержит смертельный яд (синильную кислоту), который необходимо нейтрализовать путем готовки, чтобы питательное корневище можно было употреблять в пищу. Женщины, чей традиционный наряд— это их тело, с которого они удаляют все волосы, высаживают маниоку в маленьких садах, расчищенных для них в джунглях мужчинами, в то время, как последние, которым в качестве одежды достаточно скудного клочка ткани или ниточки в области паха, занимаются охотой, рыболовством и попытками выкрасть самых привлекательных женщин из соседних племен. Маниока не только является основным источником питания и используется в качестве яда для дротиков у этих людей, из нее также можно получить слабый опьяняющий напиток, который существенно оживляет их праздничные танцы; таким образом, это растение содержит в себе все главные мистические функции Дема: оно одновременно поддерживает жизнь, вызывает смерть и поднимает дух.

Однако искусство выращивания, приготовления и использования этого чудесного растения (от которого, кстати говоря, произошла тапиока), лишь один из аспектов богатого чудесного наследия обитателей этих джунглей, которые, определенно, не так просты, как могут показаться на первый взгляд!; известно, что во время своих праздников они используют целый ряд музыкальных инструментов, которые никак нельзя отнести к примитивным: трубы из коры и древесины, большие и маленькие, кларнеты, флейты и флажолеты, окарины, флейты пана, и вид «ревунов», сделанный из трубки, вогнанной в банку, кроме того, мы также находим щелевые барабаны, которые Фробениус относит к «экваториальной зоне», и некий полый деревянный цилиндр высотой в три фута, которым, концом вниз, как пестиком, стучат в землю. Из легенды о чудесном солнечном мальчике Миломаки, которую профессор Кох—Грюберг записал среди племени каннибалов Йахуна, которые занимают территорию на левом берегу реки Апапорис, что находится практически на экваторе (2° с.ш.) и рядом с границей Колумбии и Бразилии (70° в.д.), мы узнаем о происхождении не только пищевых растений и первых праздниках урожая этого племени, но также и о происхождении флейт и свирелей, без которых не обходится ни одно ритуальное празднество:

Много лет назад, из большого Дома Воды, что находится в Стране Солнца, появился мальчик, который пел так чудесно, что люди шли отовсюду, чтобы увидеть его и услышать, как он поет; этого мальчика звали Миломаки. Но, когда те, кто слушали его, вернулись домой и съели рыбу, они все умерли. Поэтому их родные схватили Миломаки, который к тому времени уже был юношей, и, потому как он был столь опасен и убил их братьев, они сожгли его на огромном костре. Однако, до самого конца юноша продолжал чудесно петь, даже когда языки пламени лизали его тело, он пел: «Сейчас я умру, сейчас я умру, сейчас я умру, мой Сын, я покидаю этот мир!» И даже когда кожа его лопалась от жара, он продолжал выводить чудесную мелодию: «Теперь мое тело разрушится, теперь я мертв!» И его тело взорвалось. Он умер и был поглощен пламенем, но его душа вознеслась на небо, а из его пепла, в тот самый день, вырос длинный, зеленый стебель, который становился все больше и больше, разрастаясь, а на следующий день это было уже высокое дерево— первая пальма паксиуба[1] в мире...

Из древесины этой пальмы люди смастерили флейты, и из звучание было столь же прекрасным, как и голос Миломаки. И по сей день люди играют на этих флейтах, во время танцев на празднике урожая, в память о Миломаки, который создал и подарил им все плоды. Но женщинам и детям нельзя смотреть на флейты, потому что, если они это сделают, они умрут.[2]

Сейчас нам известно, что индейцы Северной Америки позаимствовали способ культивирования маиса либо у Мексики, либо у Перу, великих центров развитых цивилизаций Нового Света. Поэтому мы завершим наш краткий разбор американских вариантов нашей мифологемы ацтекским вариантом: Сэр Джеймс Дж. Фрейзер в своей «*Золотой ветви*» приводит один такой случай, позаимствованный им из сборника живых и увлекательных записей Бернардино Саагунского:

---

1 Вид Iriartea ventricosa Mart (Прим. пер.)

2 Теодор Кох—Грюнберг, Два года среди индейцев: путешествие по северо—западной Бразилии 1903—1905 (Берлин: Эрнст Васмух А.Г., 1910), СС. 292—93.

Во время большого праздника в Сентябре, которому предшествовал строгий пост в течение семи дней, они выбирали среди рабов девочку двенадцати или тринадцати лет, самую красивую из всех, чтобы она представляла на празднике богиню маиса Шилонен. Ее облачали в украшения богини, на голову укладывали митру, на шею ожерелье из початков маиса (она также держала их в руках), к головному убору также крепилось зеленое перо, символизирующее листья маиса. Это делалось, как нам говорят, чтобы подчеркнуть, что во время празднества маис уже почти созрел, но, так как он все еще был молодым, то и для того, что представлять его богиню, нужна была девочка юных лет. На протяжение всего дня они водили девочку, во всем ее облачении с зеленым плюмажем на голове, от дома к дому, танцуя, чтобы взбодрить людей после тягот и лишений поста.

К вечеру все люди собирались в храме, который освящался множеством светильников и свечей. Там они проводили ночь без сна, а в полночь, под торжественную мелодию труб, флейт и рожков, в залу заносили некую передвижную конструкцию, либо паланкин, украшенный гирляндами из початков маиса и перцев и наполненный разнообразными семенами. Эту конструкцию ставили у дверей залы, в которой находилось деревянная статуя богини. Зала эта была украшена и заполнена, как внутри, так и снаружи, гирляндами из маиса, перцами, тыквами, розами и семенами всех видов— зрелище было величественным; все пространство вокруг было занято этими подношениями из пищи благочестивых. Затем музыка утихала, в зал заходила торжественная процессия из жрецов и важных сановников, они держали в руках факелы и курильницы, а между ними шла девочка, играющая роль богини. Ее вынуждали взобраться на паланкин, где она возвышалась на маисе, перцах и тыквах, которыми он был заполнен, чтобы не упасть, она держалась за перила. Священнослужители окуривали ее со всех сторон; снова начиналась музыка, а тем временем, главный жрец внезапно выходил к ней с лезвием и резко срезал зеленое перо с ее головы, вместе с волосами, к которым оно было привязано, отхватив пряди у само-

го корня. Перо и волосы затем укладывались перед деревянной статуей богини с великой торжественностью, сопровождаясь сложным церемониалом, во время которого богиню слезно благодарили за изобильный урожай из плодов и злаков, который она даровала людям в этом году; так он возносил молитвы с рыданиями, и то же делали все, кто находился в храме. Когда церемония завершалось, девочку снимали с паланкина и уводили в место, где она должна была провести остаток ночи. Но все остальные оставались в храмовых залах, не смыкая глаз до утра. И вот, наступало утро, храм все еще был заполнен людьми, ведь покинуть святыню считалось святотатственным, а жрецы снова заводили девочку, облаченную в одеяние богини, с митрой на голове и ожерельем из кукурузных початков на шее. Снова она взбиралась на сооружение или паланкин, и стояла там, держась за перила. Затем главные храмовые сановники поднимали паланкин, и, в сопровождении остальных, которые несли кадила, играли на музыкальных инструментах и пели, шли процессией, через огромный храмовый двор, к зале бога Уицилопочтли, а затем обратно к зале, где стояло деревянное изображение богини маиса, которую представляла на празднике девочка. Затем девочку спускали с паланкина, и она стояла на полу, а точнее, на огромном количеством кукурузы и других овощей, которыми он был усыпан. В это время, все старшие сановники и дворяне вставали в ряд, один за другим, держа в руках чаши, наполненные свернутой кровью, которую они собирали из ушей в них в течение семи дней поста в качестве покаяния. Один за другим, они садились перед ней на корточки, что эквивалентно тому, как если бы мы встали на колени, отрывали корки крови из чаш и укладывали перед ней, в качестве подношения, в благодарность за все блага, которыми она, как представительница богини маиса, облагодетельствовала их. После того, как мужчины, таким образом, смиренно предлагали свою кровь представительнице богини, женщины повторяли эту процедуру: они также становились в ряд, каждая садилась перед девочкой на корточки и предлагала ей кровь из своей чаши. Церемония длилась долгое

время, потому что каждый: большой и маленький, старый и молодой— все без исключения должны были сделать свое подношение воплощению божества. После завершения церемонии, люди возвращались домой с легким сердцем, и приступали к пиру из всех возможных мясных и овощных блюд, точно так же, говорят нам, как и добрые христиане вкушают мясо и предаются другим мирским радостям, после долгого воздержания во время Великого поста. Насытившись, утолив жажду и восстановив силы, после бессонной ночи, они возвращались в храм, чтобы увидеть завершение праздника. А завершение праздника было таким. После того, как люди собирались, священнослужители торжественно вводили девочку, воплощение богини; затем они бросали ее на гору из кукурузы и семян, отрезали ей голову, собирали фонтанирующую кровь в сосуд и поливали ею деревянную статую богини, стены залы, и все подношения: кукурузу, перцы, тыквы, семена и овощи. Затем, с обезглавленного тела сдирали кожу, и один из жрецов выступал и надевал ее на себя. Затем его облачали в одеяние, бывшее на девочке; на голову одевали митру, на шею— ожерелье из початков маиса, их же он держал в руках; в таком виде, он, во главе процессии из танцующих под бой барабанов, выходил из залы, ковыляя в полусогнутом виде, что естественно, учитывая то, что на нем был тесная липкая кожа девочки и ее одежда, которая была слишком мала для взрослого мужчины.[1]

Не удивительно, что испанские падре считали ритуалы Нового Света дьявольской пародией на их святую мессу!

В одной из версий мифологического события, произошедшего на заре времен, на основании которой и возник данный ритуал, рассказывается о богине Тлальтекутли, которая, однажды, гуляла в одиночестве на поверхности первичных вод— это была величественная, чудесная дева, на каждом суставе у нее имелись глаза и челюсти, которыми она видела и кусала, как дикий зверь, и там ее заметили два бога прародителя— Кетцалькоатль (Пернатый

1 Фрезер, цит.соч., СС. 589–91.

Змей) и Тескатлипока (Дымящееся Зеркало); они решили, что создадут из нее мир, поэтому превратились в могущественных змеев и направились к ней с разных сторон. Один обвил ее за правую руку и левую ногу, а второй— за левую руку и правую ноги, так, вместе, они разорвали ее на части. Из частей ее тела, они сотворили не только небо и землю, но также и богов. А затем, чтобы как—то искупить перед богиней свой проступок, все боги спустились на землю и, вознеся ей молитвы, сказали, что отныне из нее будут произрастать все плоды, необходимые людям для жизни. Так, из ее волос они сделали деревья, цветы и траву; из ее глаз— ручьи, водоемы и маленькие гроты; из ее рта— реки и большие пещеры; из ее носа— долины, а из ее плеч — горы. Но богиня рыдала всю ночь, ведь он страстно желала пожирать человеческие сердца. И она не успокоилась, пока их не принесли ей. И не приносила плодов, пока не насыщалась человеческой кровью.[1]

1 Э. де Йонге, «Histoyre du Mé—chique». Неопубликованная французская рукопись шестнадцатого века, «Journal of Society of Parisist», New Series, Volume II, No. 1 (1905), pp. 28—29; цитируется Йенсеном, Das религия Weltbild einer frühen Kultur, p. 119.